

Fulquero de Chartres y Roberto el monje. Dos versiones del sermón de Urbano II en Clermont: un comentario de texto

• Daniel Sefami Paz •



Letras en expansión

Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers
Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa
Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. Javier Nieto Gutiérrez
Coordinador de Estudios de Posgrado

Dr. Miguel Guadalupe Rodríguez Lozano
Coordinador del Programa de Maestría y Doctorado en Letras



Coordinación de Estudios de Posgrado
Programa de Maestría y Doctorado en Letras

Letras en expansión
• 3 •

Universidad Nacional Autónoma de México, 2018

Sefami Paz, Daniel, autor.

Fulquero de Chartres y Roberto el monje. Dos versiones del sermón de Urbano II en Clermont: un comentario de texto / Daniel Sefami Paz – Primera edición. – México, Cd. Mx.: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Estudios de Posgrado: Programa de Maestría y Doctorado en Letras, 2018.

1 recurso en línea: PDF (texto 104 páginas). – (Letras en expansión; 3)

ISBN 978-607-30-0748-1

1. Literatura. – 2. Literatura Clásica – Historia y crítica. – 3. Sermón.- 4. Urbano II. – 5. Fulquero de Chartres-. Roberto el Monje.- 6. Historia Hierosolymitana. I. Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinación de Estudios de Posgrado - II. Universidad Nacional Autónoma de México. Programa de Maestría y Doctorado en Letras. III. Título IV. Serie.

Propuesta de proyecto: Dr. Miguel Guadalupe Rodríguez Lozano
Aprobado por el Comité Académico del Programa de Maestría y Doctorado en Letras
Diseño de portada e interiores: Columba Citlali Bazán Lechuga
Corrección de estilo: Lidia Alejandra Torres Hernández
Formación de planas: Desarrollo Gráfico Editorial S. A. de C. V.

Primera edición: Junio de 2018

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México
Coordinación de Estudios de Posgrado
Programa de Maestría y Doctorado en Letras
Ciudad Universitaria, 04510, Coyoacán, Ciudad de México.

D.R. © Daniel Sefami Paz

ISBN: 978-607-30-0748-1

Impreso y hecho en México

In memoriam

Raúl Garza Paz

Para Ale, siempre

A mis padres: Pilar y José. A mis hermanos: David, Yemil y Yael

*A mis maestros: Lic. Juan Carlos Rodríguez, Dr. Raúl Torres, Dra. Carolina Ponce,
Dr. Alejandro Higashi, Dr. Bernardo Berruecos, Dr. Martín Ríos,
Dr. Antonio Rubial, Dr. Juan Lorenzo*

Índice

Prefacio	9
Abreviaturas	12
Introducción	13
Antecedentes inmediatos	14
Piacenza	16
El viaje de Urbano	17
El mensaje del concilio de Clermont	19
Las crónicas latinas de la primera cruzada	21
¿Crónicas o historias? Aproximación al género literario	26
El sermón: la pieza literaria	27
I. El sermón de Urbano II en Clermont según Fulquero de Chartres	30
I.1. Fulquero de Chartres	30
I.2. La <i>Historia Hierosolymitana</i> de Fulquero de Chartres	33
I.3. Texto	38
I.4. Traducción	39
I.5. Comentario	40

II. El sermón de Urbano II en Clermont según Roberto el monje	52
II.1. Roberto el monje	52
II.2. La <i>Historia Iherosolimitana</i> de Roberto el monje	56
II.3. Texto	64
II.4. Traducción	65
II.5. Comentario	68
Conclusiones	76
Apéndices	78
I. Decreto de Urbano II en Clermont según Fulquero de Chartres	78
II. El sermón de Urbano II en Clermont según Baldrico de Bourgueil	82
III. El sermón de Urbano II en Clermont según Guiberto de Nogent	90
Bibliografía	98
Fuentes	98
Literatura especializada	100
Obras de consulta	103

Prefacio

Son pocas las veces en que la palabra ha sido capaz de movilizar a un número ingente de personas, en que un discurso melifluido y potente ha impactado de manera tan profunda en las ideas de una generación entera. La predicación de la cruzada que hizo Urbano II en Clermont fue, sin duda, un punto de inflexión en la historia medieval, un germen que brotó de maneras insospechadas y que colmó las mentalidades y las acciones del Occidente cristiano. Cuando el concilio de Clermont estaba por terminar, Urbano salió a la plaza ante una enorme concurrencia y realizó una de las exhortaciones más influyentes que ha habido; su voz, sin embargo, se disolvió en el aire, incapaz de aferrarse a un asidero de tinta, y se anegó en la memoria de unos pocos hombres, de tal modo que se perdió y volvió a conformarse después en muchas voces. No existe ningún testimonio directo, es decir, exacto y cabal, del sermón que el papa dio aquel 27 de noviembre del año 1095; no obstante, surgieron algunas versiones de su palabra, transformadas según los gustos, las ideas y los recursos literarios de quienes las ofrecieron. Así pues, aquel sermón fue reelaborado, pasados algunos años, por clérigos que lo escucharon o que recibieron noticia de él. Dos autores en particular, que parecen haber estado presentes en Clermont, ofrecieron una versión de las palabras de Urbano para encabezar sus crónicas, historias en las que narran la primera cruzada: uno, Fulquero, un clérigo desconocido que realizó el viaje a Oriente, contempló las batallas y escribió su obra desde Jerusalén; el otro, Roberto, un monje que se encontraba en una situación precaria en su abadía, en Reims, y que escribió la historia de la cruzada desde su celda por orden de su abad, basándose en otra crónica, conocida como *Gesta Francorum*.

Este trabajo pretende hacer un examen de estas dos versiones del sermón de Urbano, disímiles y convergentes a la vez, no para desentrañar la exactitud de los temas que pudieron ser tratados en el concilio, sino para explorar los mecanismos de la palabra que animaron a los escritores y que, seguramente, representan un testimonio histórico igual de valioso. Con estas versiones como objeto de estudio, he tratado de dilucidar, al menos de manera parcial, cuáles podrían ser las operaciones discursivas que más fuerza tienen en la exhortación a la cruzada que presentan estos autores.

Naturalmente, estamos ante un tema que requiere una aproximación general antes de ser acometido, por lo cual he constituido la estructura de este trabajo de la siguiente manera: primero, he hecho una introducción, subdividida en siete apartados, en la que trato de presentar de manera muy general cuáles eran las condiciones políticas que mantenían a Europa convulsa y escindida; luego, hago una breve referencia al primer concilio presidido por Urbano en el que aparentemente se pidió ayuda desde Oriente; tras esto, describo el viaje que hizo el papa por Francia en el que comenzó a diseminar su idea de la cruzada; después, hago un repaso sucinto por las

tradiciones académicas (a mi juicio más importantes) que han tratado de develar cuáles fueron los temas que tratados por Urbano en el concilio de Clermont; a continuación, pongo en contexto a los dos autores principales, Fulquero y Roberto, situándolos en relación al *corpus* que constituyen las crónicas latinas de la primera cruzada; después, hago una reflexión sobre el género literario de las crónicas y recategorizo algunas de ellas como historias; finalmente, aludo a la tradición del sermón y a la representatividad de éste en particular.

Los dos capítulos que conforman la parte principal de este trabajo están estructurados de la misma manera. Primero, elaboro una noticia biográfica sirviéndome de los testimonios que sus propias obras pueden ofrecer, así como de otras fuentes contemporáneas, y evidentemente con ayuda de la literatura especializada que los haya abordado (me ha parecido imprescindible escribir una aproximación biográfica porque se trata de autores bastante desconocidos). Después, presento sus obras a partir de seis criterios principales: la idea de género literario, a saber, historia, con la que ambos intentaron dotar a su obra de un concepto general en la composición; las intenciones que los motivaron a escribir, la posible datación de su obra, las circunstancias más relevantes de su tradición manuscrita y una brevisima síntesis de las ediciones. A continuación, presento el texto latino, seguido de una traducción. Por último, hago un comentario al texto latino, lo cual merece una explicación un poco más detallada porque, me parece, es el componente esencial de este trabajo. El comentario, muy a pesar de mis intenciones, no está conformado de manera orgánica y sólida; más bien es un ejercicio ecléctico que atiende a diversas inquietudes. Primero, traté de construir un acervo de textos (en la medida en que me fue posible conseguirlos), en cuyo conjunto pudiera mover mis ideas y confrontarlas. Así, pretendí establecer un criterio de intertextualidad que me ayudara a echar luz ya sea a un tema del sermón, ya sea a una locución en particular; este *corpus*, entonces, está formado por la propia obra de los dos autores principales, las otras crónicas latinas de la primera cruzada, un grupo de cartas de Urbano II y otros documentos contemporáneos como cartas o noticias. En segundo lugar, en el caso de Fulquero, me serví del único comentario existente, de manera que, cuando me pareció consonante con mi trabajo, presenté algunas digresiones que ahí se encuentran. Por otra parte, recogí y reorganicé las palabras de algunos estudiosos que utilizaron las versiones para cimentar sus propias ideas. Finalmente, hice reflexiones particulares sobre ciertos pasajes que, a mi juicio, lo ameritaban. Por lo tanto, estos dos comentarios atienden a veces al sentido de una palabra o una frase en particular, a veces a un tema, a veces a la composición del discurso en su conjunto. Para terminar, a modo de conclusiones, he puesto en juego las divergencias de las dos versiones del sermón y he tratado de establecer cuál es el mecanismo literario común que estructura ambas y sirve como puntal ideológico. Al final, he agregado tres apéndices, cada uno conformado por un texto latino y su respectiva traducción: una versión de Fulquero (único en ofrecerla) del discurso que precedió a la predicación de la cruzada, la versión del sermón según Baldrico y la versión del sermón según Guiberto (las dos versiones en cuestión han sido valoradas de manera positiva por la tradición académica, pues se piensa que ambos también estuvieron presentes en Clermont).

En cuanto al aparato crítico con respecto a la literatura especializada, he puesto las referencias a pie de página; en ellas presento sólo la información esencial, es decir, el apellido del autor, el título de la obra o alguna palabra clave que lo resuma si éste es muy largo, y las páginas. En el caso de las fuentes, he elaborado un pequeño sistema de abreviaturas a fin de facilitar la lectura. Cuando hago una cita textual de la literatura secundaria, la he traducido para darle mayor fluidez a mi discurso; cuando se trata de una fuente, también la he traducido pero pongo el texto latino al pie de página. En el caso de los comentarios, al ser al texto latino, he procedido de manera inversa, es decir, cuando hago una cita textual de una fuente, pongo el texto latino en el cuerpo y a pie de página ofrezco una traducción; algunas veces, cuando la referencia no me ha parecido tan relevante, pongo el texto a pie de página, comenzando con el texto latino y ofreciendo a continuación una traducción entre corche-

tes. Cuando he utilizado la introducción o el comentario de la edición principal, solamente remito al nombre del editor y a la página.

Para el uso de los textos latinos he respetado a cabalidad la edición elegida, tanto en ortografía como en puntuación, con la salvedad de que he integrado entre paréntesis las referencias bíblicas y he puesto entre corchetes y en negritas la paginación original. No está por demás decir también que una buena parte de los materiales que he utilizado se encuentran en *Recueil des historiens des croisades*, una prolífica colección de textos sobre la cruzada que fue publicada en París en el siglo XIX, específicamente la sección de “*Historiens occidentaux*”, que contiene las obras latinas (y alguna vernácula), publicada en cinco volúmenes (I en 1844, II en 1859, III en 1866, IV en 1879 y V en 1895); el inconveniente es que, en general, el *Recueil* no ofrece la información de quién dirigió cada proyecto editorial, de tal manera que, cuando he citado alguna fuente tomada de aquí, sólo he remitido al lugar mediante la abreviatura, el volumen y las páginas, y no al editor.

Por último, cabe aclarar que al utilizar algunas traducciones de los textos originales me serví fundamentalmente de las introducciones, razón por la cual he situado estos trabajos en la literatura especializada.

Abreviaturas

- AA Alberto de Aquisgrán: *Historia Hierosolymitana*, cfr. RHC Occ. IV.
- BB Baldrico de Bourgueil: *Historia Ierosolimitana*, cfr. Biddlecombe.
- BN Bartolfo de Nangis o anónimo: *Gesta Francorum expugnantium Iherusalem*, cfr. RHC Occ. III.
- CG Cafaro de Génova: *De liberatione civitatum Orientis*, cfr. RHC Occ. V.
- EA Ekkehardo de Aura: *Hierosolymita*, cfr. RHC Occ. V.
- Epp. *Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes quae supersunt aevo aequales ac genuinae*, cfr. Hagenmeyer.
- FC Fulquero de Chartres: *Historia Hierosolymitana*, cfr. Hagenmeyer.
- GF Anónimo: *Gesta Francorum*, cfr. Hill.
- GN Guiberto de Noguent: *Gesta Dei per Francos*, cfr. RHC Occ. IV.
- GM Guillermo de Malmesbury: *Gesta Regum Anglorum*, cfr. Hardy.
- GT Guillermo de Tiro: *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, cfr. RHC Occ. I y II.
- RA Raimundo de Aguilers: *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*, cfr. RHC Occ. III.
- RC Radulfo de Caén: *Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana*, cfr. RHC Occ. III.
- RHC Occ. Académie des Inscriptions et Belle-Lettres (ed.): *Recueil des historiens des croisades: Historiens occidentaux*, v vols., París, 1844-1895.
- RM Roberto el monje: *Historia Iherosolimitana*, cfr. Kempf y Bull.
- TS Tudebodo de Sibrad: *Historia de Hiesosolymitano itinere*, cfr. RHC Occ. III.

Introducción

El 27 de noviembre del año 1095, al término del concilio de paz realizado en Clermont, el papa Urbano II ofreció un último sermón. Una inmensa muchedumbre de clérigos y laicos, señores y caballeros, se había reunido para escuchar un mensaje particular del papa, una exhortación para ir a combatir a Oriente, una empresa que después sería conocida como la primera cruzada.¹ El llamado concernía a toda la cristiandad: los hermanos de Romania estaban siendo asediados por los turcos musulmanes y, peor aún, esa raza pagana se había apoderado del santo Sepulcro, la tumba misma de Jesucristo. Un mensaje de tal índole debía expresarse con gravedad y facundia ante la mayoría de los representantes del Occidente cristiano. La respuesta del auditorio fue inmediata y unánime; según nos cuenta Roberto el monje, tras la exhortación todos gritaron: “Dios lo quiere” (RM 7), y luego, tras la promesa de recibir el perdón de sus pecados si participaban en esta empresa, según Fulquero de Chartres, los presentes se colgaron cruces de tela y se dispusieron a difundir el mensaje (FC 140).

La poderosa respuesta de la gente suponía, quizá, que la Iglesia era una institución capaz de controlar al Occidente y que había, en efecto, cierta unidad en el mundo cristiano; no obstante:

Cuando Urbano II en 1095 encendió el fuego de la Cruzada en Clermont, cuando san Bernardo lo atizó en 1146 en Vézelay, pensaban transformar la guerra endémica de Occidente en una causa justa, la lucha contra los infieles. Querían purgar a la humanidad del escándalo de los combates entre correligionarios, dar al ardor belicoso del mundo feudal una salida digna, indicar a la cristiandad el gran objetivo, el gran proyecto capaz de forjar la unidad de pensamiento y acción que le faltaban. Y, por supuesto, la Iglesia y el papado creían que, gracias a la cruzada de la que ellas asumían la dirección espiritual, tenían con ello en la mano el medio para dominar en Occidente incluso esa *Respublica Christiana*, conquistadora pero turbulenta, dividida interiormente e impotente para encerrar en sus límites su vitalidad.

Ese gran proyecto fracasó. Pero la Iglesia había sabido responder a un deseo y logró hacer del espíritu de cruzada el aglutinante de las inquietudes ocultas de Occidente. Un largo adoctrinamiento de la sensibilidad y de las mentalidades había preparado los corazones occidentales a la búsqueda de la Jerusalén celeste. La Iglesia mostró a los cristianos que esa imagen ideal estaba encarnada en la realidad y que se podía llegar a ella a través de la Jerusalén terrestre. La sed de vagabundeo que atenazaba a esos cristianos a quienes las realidades de la tierra no eran capaces

¹ Si bien resulta anacrónico decir *cruzada*, dado que esta palabra aún no había sido acuñada (los autores utilizan *peregrinatio*, *iter*, *expeditio* o *gesta*), utilizaré este término de manera convencional.

de atar al suelo se veía de repente aplacada por una peregrinación de la que se podía esperar todo: aventura, riqueza, y hasta la salvación eterna. La cruz era aún en Occidente no un símbolo de sufrimiento, sino de triunfo. Al colgarla al pecho de los cruzados, la Iglesia daba al fin a este emblema su verdadero significado y le devolvía la función que había desempeñado para Constantino y para los primeros cristianos (Le Goff 63-64).

Clermont había despertado una fervorosa respuesta, que parecía reunir las pugnas contra los musulmanes que, a su vez, habían sido exitosas,² en la conformación de una política común; pero esto de ninguna manera anulaba la atomización, a veces bélica, en la que se encontraba Europa.

Antecedentes inmediatos

Una de las escisiones más profundas en la Europa del siglo XI fue la disputa entre el emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico y el papado, conocida como la “Querrela de las investiduras” o el “Conflicto del Sacerdocio y del Imperio”. Poco más de treinta años antes de Clermont, en 1059, Nicolás II decretó que el papa debía ser elegido por un colegio de cardenales, aminorando así la influencia ejercida sobre la institución que presidía. Para continuar en ese tenor, es decir, para independizar más aún a la Iglesia del poder laico y asimismo constituirlo como una suerte de monarquía, Gregorio VII, en el marco de la reforma, intentaba que también la elección de los obispos papales tuviera que pasar por su aprobación y de esa manera “trataba de sacudirse la tutela del poder civil, cuyo símbolo visible era la investidura con anillo y báculo de los obispos y abades de la Iglesia del reino por parte del rey, al tiempo que [...] reclamaba sobre ellos derechos soberanos” (Mayer 10). El nombramiento de los preladados era, sin duda, una forma eficaz de ejercer el poder sobre la aristocracia y, por ello, generó este conflicto. El principal oponente del papa era el emperador Enrique IV, quien reunió un concilio en Worms, en enero de 1076, y en él depuso a Gregorio VII (Estepa 81), quien a su vez lanzó la excomunión al emperador en un sínodo en Roma, despojándolo de su derecho a gobernar y liberando a sus súbditos de su juramento de fidelidad. Enrique IV obtuvo el perdón con su viaje penitencial en Canosa, en enero de 1077, y con ello fue ratificado como emperador, con lo cual pudo retomar el control de su nobleza; no obstante, algunos aristócratas se habían desligado al reconocer como rey a Rodolfo de Suabia, quien había sido apoyado por el papado, lo cual desató una guerra (Estepa 82). Gregorio VII tuvo que tomar postura y volvió a excomulgar a Enrique IV en 1080, para nombrar emperador a su adversario. Por su parte, Enrique IV nuevamente depuso a Gregorio VII y nombró a otro papa, el arzobispo de Ravena, que tomó el nombre de Clemente III; Enrique avanzó por Alemania e Italia y tomó Roma en 1084, donde fue apoyado por la mayoría de los cardenales y coronado por Clemente III como emperador. Gregorio, asediado, requirió de la intervención de su vasallo Roberto Guiscardo y fue llevado a Salerno, donde murió en 1085. El conflicto, no obstante, prosiguió después de la muerte de Gregorio y fue resuelto hasta 1122 mediante la definición de una doble investidura laica y eclesiástica (Flori, *La guerra santa* 186-188); de tal suerte que Urbano II tuvo que lidiar con esta situación, como nos lo relata Fulquero de Chartres, en un claro posicionamiento a favor del papa:

Mas el diablo, quien siempre se esfuerza en continuar dañando a los hombres y tal como un león [al acecho] rodeando busca a quién devorar, incitó para perdición del pueblo a un adversario para el papa, de nombre Guidberto,

² El Mediterráneo era la línea divisoria entre cristianismo e islam. Para esta época, los musulmanes habían sido expulsados de Europa casi en su totalidad: de Francia, c. 973, y de Sicilia en 1091 (en España la expulsión fue mucho más tardada) (Mayer 10).

estimulado por los aguijones de la soberbia. Guidberto, desde hacía tiempo, sostenido por la insolencia del ya nombrado emperador de los bávaros, comenzó a usurpar el oficio del apostolado, incluso mientras Gregorio, quien también era llamado Hildebrando, estaba por derecho en la sede; [la usurpación fue tal que] el mismo Gregorio fue expulsado de la basílica de san Pedro. Y puesto que actuó así, perversamente, la mejor parte del pueblo no quiso reconocerlo. En cambio, ya que Urbano fue electo por ley y consagrado por los obispos principales, la mayor parte del pueblo y también la más santa, tras la defunción de Hildebrando, obedeciendo lo favoreció. Pero Guidberto, animado por el apoyo del mencionado emperador e incluso por el estímulo de la gran mayoría de los ciudadanos romanos, apartó a Urbano del monasterio del beato Pedro durante el tiempo que pudo.³

La fragmentación de los poderes en Europa impedía al papa contar con el apoyo del emperador (Estepa 82), pero éste no era el único caso en donde había un hiato profundo: Felipe I, rey de Francia, había sido excomulgado en 1094 por haber repudiado a su esposa legítima, Berta (FC 19; Somerville, *The Council* 84); por su parte, Guillermo II Rufus, quien sucedió a Guillermo el Conquistador que había ocupado la Inglaterra anglosajona en 1066, batallaba para consolidar su gobierno normando, y su política en general era adversa al proyecto papal. El norte de Italia era partícipe de la “Querrela de las Investiduras”, y el sur había sido escenario de otras batallas, pues los normandos se habían apoderado de la zona expulsando de ahí a bizantinos y sarracenos. Finalmente, la Península Ibérica, Castilla, León y Aragón, así como Portugal, sobrellevaba su propia lucha contra los musulmanes, a quienes no lograron expulsar hasta 1492 (Mayer 10-11), por lo tanto, sólo algunos pocos señores de esta región podrían incorporarse al proyecto de Urbano.

Por otra parte, las relaciones entre las iglesias de Oriente y Occidente también se habían deteriorado. Es verdad que desde hacía mucho tiempo el distanciamiento cultural era notable (empezando por la lengua oficial de cada una de las iglesias: latín y griego, para Roma y Constantinopla respectivamente), pero la ruptura definitiva se dio en 1054 con el cisma, cuyos motivos religiosos encontraban su causa en una interpolación occidental en el Credo y una desavenencia litúrgica en torno al uso del pan ácimo en la eucaristía. Además de esto, el afán occidental en cuanto a la primacía de la iglesia de Roma había exacerbado el distanciamiento. Muy a pesar del cisma, pronto surgió la intención de conciliación: en 1074, Gregorio quiso ayudar a Rumania contra las invasiones selyúcidas; sin embargo, esto no se llevó a cabo, debido a que no se realizó un matrimonio entre Roberto Guiscardo y una princesa bizantina, lo que afectó los intereses de Gregorio y provocó que éste excomulgara al emperador de Bizancio⁴ e hiciera extensiva esta disposición para su sucesor, Alejo I Comneno, quien obtuvo el poder en 1081, tras una revuelta palaciega (Mayer 11-12).

Después de la muerte de Gregorio VII y tras un breve pontificado de Víctor III, Urbano II se convirtió en papa. A diferencia de su antecesor, Urbano tenía mayores dotes diplomáticas e intentó mejorar de nuevo las relaciones con Bizancio: en 1089, por medio de una embajada, levantó la excomunión a Alejo (cfr. Ruinart 54-55) y, aunque no hubo más acuerdos que éste, la cordialidad permitió que el emperador de Rumania se distanciara de Enrique IV y negociara con el papa una posible ayuda de algunas tropas occidentales que reforzaran su ejército (Mayer 17). Alejo se encontraba en una situación muy complicada, pues, por una parte, debía enfrentar el ataque de los normandos, encabezados por Roberto Guiscardo al oeste, y, por otra parte, a la

³ FC 143-147: *Sed diabolus, qui ad detrimentum hominum semper insistere nititur et veluti leo quaerit circumeundo quem devoret, huic adversarium quendam nomine Guidbertum, superbiae stimulis irritatum, ad confusionem populi concitavit. qui dudum imperatoris praefati Baioariorum protervitate suffultus, dum praedecessor Gregorius, qui et Hildebrandus, in sede iure habebatur, apostolatus officium usurpare coepit, ipso Gregorio a liminibus basilicae S. Petri excluso. et quia sic perverse egit, populus melior eum cognoscere noluit, Urbano autem iure electo et ab episcopis cardinalibus consecrato, maior et sanctor pars populi post Hildebrandi excessum oboediendo aspiravit. Guidbertus vero sustentamine imperatoris praedicti et plerumque civium Romanorum irritamento animatus, Urbanum quamdiu potuit a monasterio beati Petri alienum fecit.*

⁴ Usaré *Bizancio* como sinónimo de *Romania*, aunque éste sea anacrónico.

poderosa fuerza de los turcos musulmanes al este. Alejo pudo combatir y vencer a los normandos con ayuda de Venecia, pero la amenaza del este resultaba mucho más peligrosa (Flori, *La guerra santa* 294). Es verdad que en Occidente los musulmanes habían recibido un importante contraataque;⁵ sin embargo, un nuevo brío reactivó su enorme crecimiento territorial: los turcos selyúcidas, convertidos al islam sunní en el siglo X, se apoderaron de Armenia en 1066 y obtuvieron una gran victoria en Manzikert en 1071. Los selyúcidas siguieron avanzando por Siria y, luego de un largo asedio, tomaron Antioquía en 1084 y llegaron después a Edesa (Flori, *La guerra santa* 294). Alejo pudo recuperar algunos territorios debido a los conflictos internos en el delicado sistema político de sus enemigos (Riley-Smith, *The First Crusade* 1; Mayer 16); no obstante, requería de la ayuda de tropas occidentales.

El pontificado de Urbano fue mucho más diplomático que los anteriores, de modo que las negociaciones con Alejo sobre una posible ayuda de tropas occidentales no eran nada descabelladas, sobre todo como un aliciente más para reconstituir de manera sólida la relación entre Roma y Constantinopla. Incluso existe la postura de que Urbano anunció que visitaría Francia en 1089 con la intención de reclutar ahí a algunos voluntarios (Erdman 319-328). Ya sea que estos planes hubieran sido ponderados mucho antes o no, fue hasta 1095 que las coyunturas fueron favorables: la reforma papal había adquirido prestigio; añadido a esto, la fuerza política de Urbano quedó demostrada en la enorme concurrencia de personas, tanto de obispos como de representantes del poder secular, que acudió a Piacenza, donde celebró su primer concilio como papa (Riley-Smith, *The First Crusade* 13-15).

Piacenza

En marzo de 1095, Urbano celebró el primer concilio de su pontificado en Piacenza.⁶ Ahí se trataron los temas de la reforma eclesiástica, los herejes, los cismáticos, el adulterio del rey Felipe de Francia y el problema del anti-papa Guiberto (Mansi 805-807; Cole 1). En ese concilio había también algunos delegados de Alejo, que pedían ayuda contra las invasiones de los selyúcidas (Munro, *Did Emperor* 731-733). Ante esta petición, Urbano reaccionó de forma positiva y, de hecho, como cuenta Bernoldo de san Blas, exhortó a brindar esa ayuda: “Así pues, para conseguir la ayuda, el señor papa animó a muchos a que prometieran, incluso mediante juramento, que irían allá, según la voluntad de Dios, y que aportarían al emperador, según sus posibilidades, la ayuda más fiel contra los paganos”.⁷

⁵ En la segunda mitad del siglo XII conquistaron toda el África occidental, en 711, el omeya Tariq pasó a España por Gibraltar y destruyó el reino visigodo; sólo Carlos Martel les puso un alto en Poitiers en 732. También ocuparon Sicilia en el siglo IX y se establecieron en la Italia meridional donde vencieron a Otón II en 982. Atacaron el sur de Francia y Suiza (entorno a 972); a partir de entonces comenzó un enérgico contraataque, de modo que fueron expulsados de Francia, luego de Italia y Sicilia (a manos de los normandos); sin embargo, en España, donde se asentaron con mayor fuerza, la expulsión tardó, como se ha dicho, mucho más (Mayer 12-13).

⁶ Mansi (ed.) 805: “En Piacenza fue celebrado un sínodo, siendo quien lo presidió el señor papa Urbano junto con sus obispos y abades, tanto de las Galias como también de Longobardia y Etruria” [*celebrata est Placentiae synodus presidente domino Urbano papa, cum episcopis et abbatibus, tam Galliarum, quam et Longobardiae et Tusciae*].

⁷ Bernoldo de san Blas 462: *Ad hoc ergo auxilium dominus papa multos incitavit, ut etiam iureiurando promitterent, se illuc Deo annuente ituros, et eidem imperatori contra paganos pro posse fidelissimum auditorium collaturos.*

El viaje de Urbano

Unos meses después del concilio de Piacenza, Urbano comenzó un largo viaje por Francia que duraría un año (de agosto de 1095 a septiembre de 1096). Aunque las razones de este viaje hayan sido fundamentalmente los asuntos eclesiásticos internos de Europa, es muy probable que también hayan tenido una fuerte vinculación con la petición de ayuda hecha por la embajada de Alejo;⁸ incluso es probable que el plan de pedir ayuda militar para Bizancio haya sido concebido mucho antes (Mayer 17).

Sin duda la personalidad de Urbano resultaba idónea para realizar ambas labores en Francia, tanto para consolidar los elementos de la reforma como para predicar la cruzada. Él había nacido en una familia de caballeros en Champagne y fue educado en Reims, lo que le significaba una familiaridad entrañable con la zona. Además, su carrera política despegó en la más importante abadía del momento, una de las promotoras de la reforma,⁹ Cluny, donde fue prior (Riley-Smith, *The First Crusaders* 54; Ruinart 9-19; GN 135).

Seguramente, Urbano ya tenía el esbozo de sus planes considerados más o menos como un conjunto. Su paso por la curia romana después de Cluny, donde fue cardenal bajo Gregorio VII, ya lo había entrenado en los avatares políticos, particularmente en una época agitada por la “Querrela de las investiduras”, y había estado en contacto con el reciente desarrollo de la teología de la violencia, de tal suerte que su mensaje para predicar la cruzada pudo haber estado pensado antes de empezar el viaje (Riley-Smith, *The First Crusaders* 55).¹⁰

Así pues, poco tiempo después de Piacenza, el 5 de agosto de 1095, comenzó la primera etapa de su itinerario en Valence, para luego dirigirse al valle del Rhône por los Alpes¹¹ y llegar a Puy-en-Velay por el camino de Vivarais; ahí lanzó su convocatoria para el concilio de Clermont y también se habría visto con Ademaro de Monteil, el obispo del lugar (Brundage 202-203; Riley-Smith, *The First Crusaders* 55), quien se convertiría en su representante en la cruzada, decisión de la que Urbano tenía toda la certeza, como se ve en una carta enviada a los flamencos pocos meses después: “establecimos en nuestro lugar, como jefe de este viaje y empresa, a nuestro queridísimo hijo Ademaro, obispo de Puy”,¹² y que se confirmó en Clermont, como nos lo hacen saber los cronistas (FC 138-139; BB 10; RM 8).

Urbano continuó su camino hacia el sur y se dirigió a Languedoc, donde tuvo una etapa en Monastier y luego Chirac. Para finales de agosto, Urbano estuvo en Nîmes y empezando septiembre en Saint Gilles, donde presuntamente habría visto a Raimundo, el conde de Tolosa, quien debía ser el líder militar de la empresa. Remontando el valle del Rhône, el papa y su séquito se dirigieron a Borgoña. Todavía en septiembre estuvieron en Avignon y Lyon. En octubre, Urbano llegó a Cluny, la abadía donde había sido prior, donde había inaugurado el altar mayor y donde, además, tenía establecida una importante red de relaciones. Finalmente llegó a Clermont el 14 de noviembre (Crozet 274-282; Cole 1; Riley-Smith, *The First Crusaders* 54).¹³ Ahí se habían reunido representantes eclesiásticos de una infinidad de abadías (Crozet 282-289); además de esto, el viaje de Urbano por Fran-

⁸ La opinión de Cole (1) es que estaba en la mente de Urbano pedir ayuda durante el viaje; Crozet (272), por el contrario, piensa que los motivos de recorrer Francia tenían que ver más con relaciones clericales que con la predicación de la cruzada; Riley-Smith (*The First Crusaders* 13), por su parte, alude a una doble intención, a una mezcla compleja de motivos.

⁹ La reforma vino no sólo de la abadía, sino también del episcopado. Cluny, sin embargo, no fue la única promotora de la reforma (Álvarez 35-37).

¹⁰ Lo que Riley-Smith llama “teología de la violencia” se refiere, en principio, a la idea de “guerra justa”, es decir, que la violencia no sólo era justificable, sino incluso legítima cuando se trataba de proteger a la Iglesia o a gente que lo necesitara. Para un extenso estudio del desarrollo teológico de la “guerra justa” *vid.* Russell. Por otra parte, el antecesor de Urbano II, Gregorio VII, había dado un nuevo brio a la idea de “guerra justa” a partir, sobre todo, de la “Querrela de las Investiduras” (Flori, *La guerra santa* 185-219).

¹¹ Hay divergencias sobre si se dirigió a Rhône por mar o por los Alpes (Crozet 274).

¹² *Epp.* 136: *carissimum filium Ademarum, Podiensem episcopum, huius itineris et laboris ducem, nostra vice constituimus.*

¹³ Es probable que Urbano no llegara el 14 sino el 15 o 16 (Somerville, *The Council* 58-59).

cia debió haber causado gran expectación entre sus habitantes, de modo que, cuando el concilio de Clermont estaba por culminar, se aglomeró una multitud¹⁴ para escuchar el mensaje, cuyo rumor ya se había difundido:

En el año 1095 de la encarnación del Señor, en las Galias, a saber en Auvergne, en la ciudad que se llama Clermont, fue celebrado un gran concilio que presidió el papa Urbano segundo junto con los obispos y cardenales de Roma. Aquel concilio fue realmente muy concurrido por la asistencia de galos y germanos, tanto de obispos como de abades. Así pues, una vez que fueron arreglados los asuntos eclesiásticos en él, el señor papa salió a una plaza de gran tamaño, puesto que el interior de cualquier edificio no hubiera sido capaz de albergarlos a todos.¹⁵

Fue en la gran plaza de la abadía (Somerville, *The Council* 62) donde Urbano pronunció su sermón que exhortaba a ir a Oriente para ayudar a los hermanos cristianos contra las invasiones turcas. Tras esta predicación, el papa instruyó a obispos y abades a que difundieran el mensaje y él mismo continuó su camino por Francia junto con su corte.

Después de dejar Clermont, Urbano cruzó por el camino de Sauxillanges, estuvo en Brioude y Saint-Flour a principios de diciembre, y luego en Aurillac y Limoges, donde pasó navidad y se dio tiempo para predicar la cruzada:

Desde allí (sc. Clermont) [Urbano] llegó a Limoges [...], ahí también instruí y exhortaba a realizar el viaje a Jerusalén; y mediante esta advertencia y exhortación, el año 1095 del Señor, al escuchar que los turcos eran tiranos de los cristianos y habían invadido por doquier, una innumerable multitud de personas del pueblo occidental [...] se reunió desde diversos sitios, armada por la fe y el valor, y marcada por el signo de la santa cruz.¹⁶

De Limoges se dirigió a Poitou, donde estuvo al comienzo del año 1096, y luego a Poitiers, donde pasó un mes. Urbano retomó el camino de nuevo en el final de la primera semana de enero de 1096 y llegó a Angers el 10 febrero (Crozet 291-296; Riley-Smith, *The First Crusaders* 56); ahí Urbano también predicó la cruzada, como nos lo hace saber una crónica local: “cuando se acercaba la cuaresma, el papa romano Urbano llegó a Angers y exhortó a nuestra gente a ir a Jerusalén para combatir al pueblo gentil, que había ocupado aquella ciudad y toda la tierra de los cristianos hasta Constantinopla”.¹⁷

Después de una semana, Urbano viajó al norte a Mans y Vendôme, para luego dirigirse a Tours, al monasterio de Marmoutier. Desde ahí retomó el camino hacia Aquitania y Languedoc y, para ello, pasó por Poitiers y Saint-Maixent, antes de llegar a Bordeaux. Continuó por el camino de Nérac y Moissac y pasó el final de mayo y el principio de junio en Toulouse, donde debió haber visto de nuevo a Raimundo IV. Urbano marchó a la baja Languedoc a través de Carcassonne, Saint-Pons y Montpellier, para llegar a Nîmes el 5 de julio y luego dirigirse a Saint-Gilles. Finalmente, regresó a Italia al principio de septiembre por el camino del valle del Rhône y en este trayecto pasó con su corte por Avignon y Cavaillon (Crozet 297-307; Riley-Smith, *The First Crusaders* 57).

¹⁴ El número de asistentes varía mucho según las fuentes, aunque no hay duda de que fueron muchos (Somerville, *The Council* 62-82).

¹⁵ RM 5: *Anno Dominice Incarnationis MXCV, magnum intra fines Gallie concilium celebratum est, in Alvernia scilicet in civitate que Clarus Mons appellatur. Cui papa Urbanus secundus cum Romanis episcopis et cardinalibus praefuit. Fuit autem illud concilium valde celeberrimum conventu Gallo-rum ac Germanorum, tam episcoporum quam et principum. Ordinatis igitur in eo rebus ecclesiasticis, exivit dominus papa in quadam spaciouse latitudinis platea, quia non poterat omnes illos capere cuiuslibet edificii clausura.*

¹⁶ *Notitiae duae 350-351: Exinde venit Lemovicis [...], ibi etiam induxit et exhortabatur de Jerosolymitano itinere; qua monitione et exhortatione, anno Domini MXCVI Occidentalis populi innumerabilis multitudo, Turcosque, ex magna parte, christianorum tyrannos, audiens invasisse [...] undique concurrunt, armati fide et virtute et signo Sanctae crucis signati.*

¹⁷ Fulco 345: *appropinquante quadragesima, venit Andagavim papa romanus Urbanus, et admonuit gentem nostram ut irent Jerusalem, expugnaturi gentilem populum, qui civitatem illam et totam terram christianorum usque Constantinopolim occupaverat.*

El viaje de Urbano nos ofrece un marco geográfico y político para establecer cómo la predicación de Clermont fue tomando forma en las regiones central, occidental y meridional de Francia, para evitar las áreas bajo el control directo del rey, y cómo tras el concilio la idea de la cruzada se diseminó por esas mismas zonas.

El mensaje del concilio de Clermont

La formulación que hizo Urbano para lanzar su mensaje en Clermont fue, sin duda, muy inteligente, ya que apelaba a dos factores fundamentales en el código moral de la época, ambos englobados en la palabra *fides*: la fe religiosa, con un énfasis poderoso en la unidad que conforman quienes comparten una creencia, que a su vez separa esta comunidad de todos los otros pueblos; y por otra parte la fidelidad,

la obediencia vasallática, que gobierna las relaciones entre los hombres, particularmente en el mundo de los guerreros, la asistencia militar en caso de necesidad, la solidaridad del príncipe y sus gentes. La cruzada así presentada era, pues, una operación militar eminentemente sacralizada, una “guerra santa”, llevada a cabo por los cristianos en defensa de su Señor Jesucristo, quien es capaz de recompensar a sus fieles caballeros mucho mejor que lo que sabían hacerlo los señores y los príncipes de este mundo (Flori, *La guerra santa* 16).

La poderosa respuesta que tuvo el llamado de Urbano ha intrigado sobremanera a los historiadores; no obstante, las palabras del papa están condenadas a un conocimiento impreciso, pues no existen sino referencias indirectas a su sermón y, por lo tanto, toda versión resulta inexacta. En consecuencia, los intentos por desentrañar cabalmente los componentes del mensaje han ido progresando de manera paulatina en las posturas académicas, sobre todo a partir de nuevas aproximaciones a las fuentes.¹⁸ El primer gran esfuerzo por dilucidar con certeza cuáles fueron los temas principales del discurso de exhortación que dio Urbano fue llevado a cabo en 1906 por Dana Carleton Munro, quien comenzó por identificar las diferentes versiones de la predicación de Urbano II en Clermont, todas ellas insertas en crónicas latinas de la primera cruzada¹⁹ (o bien en obras más generales que contenían también una narración de la cruzada),²⁰ y luego tuvo el cuidado de discernir y jerarquizar esas fuentes con relación a su proximidad con los hechos. Así pues, Munro privilegió, primero, las versiones de Baldrico y Roberto porque dicen haber estado presentes, luego, las de Fulquero y Guiberto porque es probable que también hayan estado ahí, y, finalmente, la de Guillermo de Malmesbury porque, aunque escribió bastante tiempo después, dice haber obtenido la información de testigos directos. La metodología que siguió Munro fue comparar estas versiones y derivar los comunes denominadores, de modo que ordenó el contenido en tres categorías:²¹ temas seguros (la necesidad de ayudar a la cristiandad del Oriente, la petición de ayuda del este, el avance de los

¹⁸ En este brevísimo estado de la cuestión aludo no sólo a estudios concretos sobre la predicación de Urbano II, sino también a trabajos mucho más amplios, que abordan el tema como una parte más, si bien fundamental, de su comprensión de todo el fenómeno de la cruzada. He decidido excluir a Robert Somerville porque él se ha encargado estrictamente de las tradiciones legislativas y su diseminación para tratar de establecer los cánones del concilio de Clermont. Aunque su trabajo no es del todo útil para los fines que persigo, debe destacarse aquí la enorme importancia que tiene para el estudio de la cruzada en general. Dado que se ha perdido el Registro de Urbano II, sus estudios resultan fundamentales para cualquier aproximación a los procesos judiciales durante todas las sesiones del concilio de Clermont, particularmente *Decreta Claromontensia: The Councils of Urban II*, publicado en tres volúmenes, en 1972.

¹⁹ Utilizaré de aquí en adelante los términos *crónica* y *cronista* convencionalmente, a pesar de que éstos pudieran ser inexactos.

²⁰ Tal es el caso, por ejemplo, de Guillermo de Malmesbury y su *Gesta Regum Anglorum*, así como de Oderico (u Orderico) de Vital y su *Historia Ecclesiastica*.

²¹ Además del propio artículo de Munro, puede revisarse el análisis del mismo que hace Cole (3).

turcos, la profanación que los turcos hacían de las iglesias y los lugares santos, la especial santidad de Jerusalén, el considerar la expedición como obra de Dios, la indulgencia plenaria, la promesa de una recompensa eterna y temporal, evitar todos los impedimentos para participar y el liderazgo de Dios en la empresa), temas probables (el sufrimiento de los peregrinos, la participación tanto de ricos como de pobres, las dificultades que padecían en sus propias tierras), y temas posibles (la alabanza a la valentía franca y el odio a los turcos). Después del análisis de Munro, seguramente la ponderación más influyente sobre el sermón de Urbano II en Clermont fue la que presentó Carl Erdmann en su obra, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*.²² Erdmann concibió la cruzada como una guerra sagrada contra los paganos, dirigida por el poder eclesiástico, y reconoció en esta idea la culminación de un largo proceso causativo en el que las circunstancias de violencia en Occidente comenzaron a generar la necesidad de sacralizar las armas en ciertos escenarios; el antecedente inmediato estaba representado por Gregorio VII quien estableció una milicia al servicio de san Pedro y en 1074 fraguó un intento de movilización (que no encontraría respuesta) para combatir a los turcos selyúcidas. Así, Urbano innovaría en su discurso al asociar una empresa militar con la idea de una peregrinación y los privilegios que ésta implicaba. Sin embargo, en el análisis de las versiones del discurso de Urbano, Erdmann restó toda importancia a la mención de Jerusalén y los lugares santos, pues le parecía una referencia incidental, un destino devocional que encubría el verdadero objetivo del papa: la unión de las iglesias a partir de una empresa guerrera y bajo el símbolo de la liberación de la cristiandad oriental.

En 1954, tras la muerte de Paul Alphandéry, su alumno, Alphonse Dupront, publicó sus cursos;²³ no obstante, los reelaboró con el distanciamiento propio de la forma personal en la que entendía el proceso. Para estos autores había que cifrar el discurso de Clermont en estados sucesivos que representaban los ensanchamientos y transformaciones de la conciencia colectiva. Así, reconocieron dos estadios fundamentales: los testimonios “primitivos”, representados por *Gesta Francorum* y Fulquero de Chartres, en los que se reflejaba que la idea del papa sobre la cruzada debía entenderse como la predicación de la cruzada y que su auditorio asumía la misión de ser los “heraldos de Cristo”,²⁴ es decir, de despertar el fervor en todo el Occidente para la expedición de liberación del Oriente. Asimismo, en estas fuentes inmediatas, los autores constataron que había una clara noción del deber cristiano del sacrificio y que había una total certidumbre con respecto a la indulgencia: los cristianos occidentales debían cesar de combatir entre ellos para liberar a los cristianos orientales y con ello recibir la remisión de sus pecados. El mensaje original de Urbano se había visto permeado por ideas escatológicas y de peregrinación. La segunda fase, representada por los testimonios de Baldrico y Guiberto, mostraba una mayor complejidad en sus formas: el mensaje, transformado por las ideas religiosas de la colectividad, incluía la idea de Jerusalén como centro del mundo y lugar donde se cumplirían las profecías; la idea de cruzada ya estaba constituida como una empresa que conllevaba la exaltación suprema de la salvación y que era inherente a la voluntad divina.

Aunque los trabajos de Alphandéry y Dupront abrieron nuevas perspectivas, la visión de Erdmann aún era sumamente influyente y, a pesar de que tuvo algunos críticos, fue quizás hasta 1970 cuando la postura en torno a la predicación de Urbano tomó un vuelco a partir de un artículo de H. E. J. Cowdrey, titulado “Pope Urban II’s Preaching of the First Crusade”, en donde la importancia de Jerusalén fue revalorada. Para Cowdrey, la liberación del santo Sepulcro como la meta de la guerra santa no se trataba solamente de una distorsión generada por el entusiasmo de los cruzados, sino que era un objetivo concebido por el propio Urbano, es decir, que la idea de Jerusalén gravitaba más que ninguna otra en la predicación, ya sea que hubiera menciones explícitas

²² La obra fue publicada por primera vez en 1935; yo sólo he revisado la traducción al inglés de Marshall W. Baldwin y Walter Goffart, publicada en 1977.

²³ Se trata de la obra de Alphandéry y Dupront: *La Chrétienté et l’idée de croisade. Les premières croisades*.

²⁴ Heers (77-85), tiempo después, retomó las ideas de Alphandéry y Dupront, especialmente puso énfasis en la noción de los “heraldos de Cristo”. Para Heers, estas nociones ya habían sido expresadas por Gregorio VII y la única diferencia con Urbano II radicaba en el impacto retórico y, por tanto, de difusión que tuvo su mensaje. No obstante, cabría decir que Heers no hace un discernimiento crítico de las fuentes.

en el discurso o no. La metodología de Cowdrey consistió en valorar otros documentos contemporáneos²⁵ que podían arrojar luz sobre las intenciones del papa y, por ello, aportar conocimiento sobre la predicación misma; así estableció otros materiales, además de las versiones insertas en las crónicas, para la comprensión del concilio de Clermont: crónicas locales contemporáneas, cartularios, cartas, *excitatoria* y otros textos emanados del propio Urbano como documentos oficiales y cartas.

En 1986, Jonathan Riley-Smith publicó uno de los libros más influyentes sobre la cruzada.²⁶ Ahí estableció una nueva ponderación sobre las fuentes añadiendo los decretos del concilio; enfocó su análisis en los antecedentes jurídicos que consolidaron la noción de “la guerra justa” y que llevaron a la construcción de la idea de una “guerra santa”. La cruzada, en los términos de Riley-Smith, tenía como elemento principal y distintivo una clara noción de la voluntad de Dios: la empresa estaba santificada por el Señor y, por tanto, Urbano debió poner énfasis en la liberación de Jerusalén, pues sólo las prácticas de la peregrinación concordaban con la norma religiosa para poder ofrecer indulgencias y privilegios espirituales de la misma índole.

Finalmente, la última exploración relevante del mensaje de Urbano en Clermont ha sido, a mi juicio, la formulada por Jean Flori, alumno de Georges Duby y representante de la escuela francesa de los *Annales*, quien publicó en 2003 su ya célebre libro, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*,²⁷ donde explora los antecedentes que permitieron la conformación de la cruzada como institución y hace una estupenda síntesis de las posturas precedentes sobre la predicación de Urbano, para ofrecer una definición sucinta y eficaz de sus componentes esenciales, a saber: “el término de la expedición es Jerusalén; la meta es la liberación de los cristianos; el viaje hace las veces de penitencia plenamente satisfactoria y, por otra parte, podrá, en consecuencia, sustituir a todas las otras penitencias prescritas” (304).

Si bien la posibilidad de desentrañar la estructura precisa de la predicación de Urbano II en Clermont se mantendrá de manera irreductible bajo el velo del olvido, debemos apreciar las voces múltiples que nos ofrecen un testimonio del sermón, no como un vestigio de exactitud sino como una respuesta literaria al hecho histórico, que a su vez ofrece una imagen del desarrollo de los énfasis, los matices y los mecanismos literarios que alimentaban la configuración de la idea de cruzada en los círculos eclesíasticos contemporáneos que escucharon el llamado. De las versiones que nos quedan del sermón, podemos elegir las que suponemos que se deben a un testigo directo y cotejar las diferencias que las caracterizan: por ejemplo, comparar la versión de alguien que participó en la cruzada y que, por ello, pudo haber alterado su narración, condicionado por el impacto de sus experiencias (tal es el caso de Fulquero de Chartres); con la de alguien que escribió desde Europa, siendo partícipe de un proceso mucho más intelectualizado, a partir de la reelaboración de una fuente y de las noticias que recibía de quienes regresaban de la empresa (tal es el caso de Roberto el monje). También es necesario situar estas versiones en un contexto literario más amplio, el cual está representado por las crónicas latinas de la primera cruzada.

Las crónicas latinas de la primera cruzada

Como ya se ha dicho, no todas las crónicas latinas de la primera cruzada ofrecen una versión del discurso de Urbano II en Clermont. Sin embargo, es necesario hacer aquí un breve recuento de ellas para comprender

²⁵ Aunque el propio Cowdrey se asume como deudor de otro artículo, publicado por P. Rousset en 1945, titulado “Les origines et les caractères de la première croisade”, en cuanto a volver la mirada a estos otros documentos, su innovación consistió en verlos a la luz de la predicación de Urbano.

²⁶ Se trata de *The First Crusade and the idea of crusading*, en particular el apartado dedicado al mensaje de Urbano (13-30). Yo he utilizado la edición del 2009.

²⁷ Yo he consultado la traducción al español de Rafael G. Peinado Santaella, publicada en 2003.

de manera general cuáles son sus vínculos, filiaciones o relaciones, es decir, en qué contexto se insertan las crónicas que nos competen para este trabajo.

El primer grupo de cronistas está constituido por quienes fueron testigos oculares de la cruzada y escribieron en la inmediatez de los hechos:

La primera categoría [...] se compone de los cuatro participantes en la Primera Cruzada que redactaron personalmente su relato, a comienzos del siglo XII: son Fulquero de Chartres, Raimundo de Aguilers, Pedro Tudebode y el anónimo autor de las *Gesta Francorum*. Por tratarse de testimonios directos y por ser los relatos más antiguos, estas obras adquieren, naturalmente, un gran interés. Por esta razón, desde 1900, se las juzga de un modo favorable, generalmente justificado (Flori, *Pedro* 53).²⁸

El texto más temprano y seguramente el de mayor influencia es anónimo, se trata de los *Gesta Francorum* que, en opinión de la mayoría, es la obra de la que se sirvieron autores de generaciones posteriores, el “libellum” que Ekkehardo de Aura dice haber leído en su viaje a Jerusalén en el año de 1101: “Hemos leído en Jerusalén un librito que narra cuidadosamente el curso completo de esta historia a partir de su testimonio directo”.²⁹ Se asume que este libro habría tenido una enorme difusión y que la mayoría de los cronistas posteriores le son deudores, por lo que cobra una importancia mayor. Este “libellum”, entonces, sería el mismo del que habla Baldrico de Bourgueil: “ignoro quién fue el redactor, dado que no está el nombre, del librito muy poco refinado sobre este tema”³⁰ y Roberto el monje:

Cierto abad, de nombre B., distinguido por su saber literario y la corrección de sus costumbres, me mostró una historia que trataba sobre este tema pero que no le gustaba en lo absoluto, en parte porque no tenía el principio, que fue establecido en el concilio de Clermont, en parte porque el desarrollo de tan bello tema carecía de refinamiento y la composición de las expresiones vacilaba también sin refinación”.³¹

El anónimo era un vasallo de Bohemundo (Hill XXXIV),³² como tal debió ser un normando del sur de Italia, seguramente de Apulia, que combatió en su ejército como caballero sin ningún cargo clerical,³³ aunque esto se ha puesto en duda recientemente a partir de un análisis estilístico (Morris 55-71), con lo cual la tendencia actual es pensar que sí fue un clérigo (Edgington 55). Los *Gesta Francorum* debieron haber sido compuestos más o menos cuando la cruzada terminó, es decir, poco después de 1099; no obstante, a partir de un artículo publicado en 1928 por August Krey, se piensa que el texto fue reeditado y difundido por Bohemundo cuando viajó a Francia entre 1105 y 1106 a fin de reclutar gente para una nueva expedición en contra de Alejo y así recuperar Antioquía.

²⁸ Evidentemente, ésta no es la única forma de agrupar las fuentes; sin embargo, me ha parecido la más adecuada. Para otras categorías, pueden verse Hiestand (208-211) y Ward (27).

²⁹ EA 21: *Legimus Jherosolimae libellum, a loco praesenti totam hujus historiae seriem diligentissime prosequentem.*

³⁰ BB 10: *nescio quis compilator, nomine suo supresso, libellum super hac re nimis rusticatum.*

³¹ RM 3: *Quidam etenim abbas, nomine B., litterarum scientia et morum probitate predictus, ostendit michi unam istoriam secundum hanc materiam, sed ei admodum displicebat, partim quia initium suum, quod in Clari Montis concilio constitutum fuit, non habebat, partim quia series tam pulcre materiei inculca iacebat, et litteralium compositio dictionum inculca vacillabat.*

³² Esta suposición, tomada de Hagenmeyer, es compartida por otros (Runciman 251; Riley-Smith, *The First Crusade* 61; Sweetenham 4; Peters 25).

³³ Sin embargo, se ha aducido que hay diferentes elementos en la redacción del texto, es decir, estaría escrito fundamentalmente por el supuesto caballero normando, siguiendo un diario de viaje y relatos orales inmediatos, pero para ciertos episodios, en particular en los que no fue testigo (como la reunión con Alejo o las cosas que pasaban en los campamentos musulmanes), habría intervenido un clérigo (Bréhier v-viii).

Esta opinión, además, encuentra mayores bases en la declaración de Oderico de Vital, quien dice que Bohemundo aprovechó las circunstancias para enaltecer sus logros.³⁴ Sin embargo, la tesis de Krey ha sido refutada (Paul 534-566). Independientemente del proceso de diseminación del texto, que se conserva en siete manuscritos (Hiestand 227), es indudable que los *Gesta Francorum* han sido la crónica con mayor influencia, a tal punto que incluso los otros autores de la primera generación se sirvieron de ésta para completar sus obras.³⁵ Aunque existen algunas divergencias en cuanto a su relación con Tudebodo, hay una enorme dependencia entre ellos, las obras son casi idénticas, con la salvedad de algunas omisiones y adiciones que hacen respectivamente los autores. Originalmente, la opinión común era que el anónimo había copiado a Pedro Tudebodo, tesis que puede verse expresada con claridad en el título que dan a los *Gesta Francorum* los editores del *Recueil: Tudebodus abbreviatus*.³⁶ Esta opinión recibió después un poderoso contraflujo, pues, el erudito alemán, Heinrich Hagenmeyer, en su edición de 1890 de los *Gesta Francorum* lanzó la tesis opuesta: Pedro Tudebodo había copiado al anónimo. Desde entonces la tendencia general ha sido creer esto (Runciman 251; Riley-Smith, *The First Crusade* 135-136; Sweetenham 3-4; Hill ix-x; Paul 541). Sin embargo, Jean Flori ha postulado una tercera solución entorno a la dependencia de Tudebodo y *Gesta Francorum*, a saber, el hecho de que hubo una fuente común para ambos que se perdió:

En efecto, en varias ocasiones, el relato de Tudebode es mejor que el del Anónimo: a menudo es más preciso y, sobre todo, menos parcial; el Anónimo, por el contrario, suprime algunos rasgos desfavorables para Bohemundo y añade otros en su alabanza; si tuviéramos que admitir una dependencia directa, deberíamos creer más bien, por lo tanto, que el Anónimo utiliza y corrige a Tudebode, y no a la inversa. La hipótesis de una fuente común es, no obstante, preferible, pues, en varios casos, como veremos, ni el Anónimo ni Tudebode ni Raimundo estaban presentes en los acontecimientos que se narran; necesariamente toman su común relato de una sola y misma fuente informativa, probablemente escrita, pues los términos son muy parecidos (Flori, *Pedro* 56-57).³⁷

Resultaría además una hipótesis más viable pensar en esta fuente común por la narración que hacen tanto Raimundo como Pedro Tudebodo y el anónimo del paso de uno de los contingentes por Alemania, del que ninguno fue testigo y que también reproduce Alberto de Aquisgrán, quizá sirviéndose del mismo testimonio (Flori, *Pedro* 58-59).

A pesar de que los *Gesta Francorum* no presentan la predicación de Urbano de manera formal, es decir, al modo de un sermón,³⁸ sí dan noticia de ella y la describen de la siguiente manera: “[Urbano] comenzó a dar sermones y predicar de manera elocuente, diciendo que si alguien quisiera salvar su alma, no dudaría en comenzar con humildad el camino del Señor”.³⁹ Además, añade un discurso directo:

Hermanos, es necesario que ustedes sufran por Cristo muchas cosas: miserias, pobreza, desnudez, persecuciones, carencias, debilidad, hambre, sed y otras cosas de este tipo, tal como el Señor dijo a sus discípulos: “es necesario que ustedes sufran muchas cosas por mí” (Hch, 9, 16) y “No se avergüencen de hablar frente a los rostros de los

³⁴ Oderico de Vital, *Historia Ecclesiastica*, VI, 68 *apud* Sweetenham 6: “Recibido con veneración por doquier, tanto por el clero como por la plebe, narraba los diferentes eventos en los que estuvo presente” [*ubique tam a clero quam a plebe venerabiliter susceptus referebat varios eventus quibus ipse interfuit*].

³⁵ Para la influencia sobre Fulquero, véase el capítulo I; para la influencia sobre Raimundo y Pedro Tudebodo véase France 39-59.

³⁶ *RHC Occ.* III (*cfr.* Flori, *Pedro* 58).

³⁷ Flori precisa que esta tesis sigue el trabajo de Hill y Hill, quienes sustentan esto en el estudio de la tradición manuscrita; desafortunadamente, yo no he tenido acceso a esta edición. Hill y Hill (eds.): *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, Londres, 1962.

³⁸ Seguramente el autor no tuvo noticia de Clermont salvo por testimonios indirectos, además, es muy probable que no tuviera ninguna experiencia en el tema de la predicación, razón por la cual no tenía elementos para reconstruir el sermón (Cole 10).

³⁹ GF I: *coepitque subtiliter sermocinari et predicare, dicens, ut si quis animam suam saluam facere vellet, non dubitaret humiliter uiam incipere Domini.*

hombres, yo les otorgaré la voz y el discurso” (I Ti. 1, 8; Lc. 21, 15) y finalmente: “Los seguirá una generosa retribución” (Mt. 5, 12).⁴⁰

Pedro Tudebodo, sacerdote de Poitiers, cura de Sibray, que probablemente viajó con el contingente de Esteban de Blois,⁴¹ terminó de escribir antes del año 1111 su *De Hierosolymitano Itinere* (Riley-Smith, *The First Crusade* 61; Tyerman 9; Cole 10), del que se conservan cuatro manuscritos (Hiestand 227). Su referencia a la predicación es prácticamente igual a la de los *Gesta Francorum* (cfr. TS 10).

Raimundo de Aguilers, como capellán del conde Raimundo de Tolosa y allegado a Ademaro de Le Puy, emprendió con ellos el camino a Oriente y comenzó a escribir su *Historia Francorum qui ceperunt Jerusalem*⁴² en el sitio de Antioquía, quizá antes de 1105 (Riley-Smith, *The First Crusade* 61; Tyerman 9); de su texto se conservan nueve manuscritos (Hiestand 227). Raimundo, no sin un espíritu crítico, se muestra favorable a los provenzales y particularmente a su señor, y como clérigo da un énfasis particular a los detalles religiosos, en especial al hallazgo de la santa Lanza (Flori, *Pedro* 61). Su obra comienza con los padecimientos de los francos cuando están pasando por los Balcanes (RA 235), de modo que no hace mención del concilio de Clermont.

Fulquero de Chartres comenzó el viaje con el grupo de Roberto de Normandía, Roberto de Flandes y Esteban de Blois, pero después se separaría para convertirse en el capellán de Balduino I. Es el único de los autores que ofrece un relato de los años posteriores a la conquista de Jerusalén. También encontramos en sus primeros capítulos una detallada versión del discurso de Urbano. Escribió su obra en torno al año 1105.

Un segundo grupo de cronistas está constituido por Roberto el monje, Guiberto de Nogent y Baldrico de Bourgueil. Estos autores comparten una serie de características, razón por la cual normalmente se les estudia como un conjunto (Sweetenham 14): los tres eran monjes benedictinos del norte de Francia, cercanos a la esfera de influencia de la corte de los Capetos; los tres tienen un prólogo en el que se identifican como autores y critican a su fuente,⁴³ a la que intentan mejorar en un sentido general de comprensión de los hechos y en un sentido estilístico; los tres autores escriben desde su centro religioso en Europa y parecen hacer un intento por generar una versión oficial de la cruzada, basados en la idea de que es necesaria una comprensión verdadera de la empresa, una concepción construida desde un marco teológico claro (Riley-Smith, *The First Crusade* 135-152) que les permita situar los eventos de la cruzada en un lugar privilegiado del plan divino. A partir de estos componentes, los tres presentan una versión de la predicación de Urbano II en Clermont que encabeza sus crónicas.

Baldrico de Bourgueil, fue un clérigo reconocido y eminente de su época, quien primero fue prior del monasterio de Bourgueil y luego abad durante treinta años, después se convirtió en arzobispo de Dol. Baldrico fue un escritor prolífico que cultivó la poesía, la hagiografía y la historia (Biddlecombe 9). Su *Historia Ierosolimitana*, conservada en veinticuatro manuscritos,⁴⁴ fue compuesta en 1105 (Biddlecombe xxiv-xxx) y, evidentemente, presenta una refinada versión del sermón de Urbano.

Guiberto de Nogent fue también un personaje célebre de su tiempo que comenzó su carrera eclesiástica como monje en Saint-Germer y luego se convirtió en abad de Nogent-sous-Coucy (Rubenstein 1; Moore 107-118).

⁴⁰ GF 1-2: *‘Fratres, uos oportet multa pati pro nomine Christi, uidelicet miserias, pauperates, nuditates, persecutiones, egestates, infirmitates, fames, sites et alia huiusmodi, sicuti Dominus ait suis discipulis: “Oportet uos pati multa pro nomine meo”* (Hch, 9, 16), et: *“Nolite erubescere loqui ante facies hominum; ego uero dabo uobis os et eloquium”* (I Ti. 1, 8; Lc. 21, 15) ac deinceps: *“Persequetur uos larga retributio”* (Mt. 5, 12)’.
⁴¹ Cfr. *RHC Occ.*, III, *Préface*, pp. i-iii.

⁴² Editada en *RHC Occ.*, III, pp. 230-309. Existe una edición más reciente a la que no he tenido acceso: Hill y Hill (eds.), *Le “Liber” de Raymond d’Aguilers*, Paris, 1969.

⁴³ Como ya se ha dicho, la convención es suponer que esa fuente es los *Gesta Francorum*.

⁴⁴ Originalmente, Hiestand (227) había reconocido siete manuscritos; no obstante, Biddlecombe (lxxv-ci), su más reciente editor, ha empleado veintiuno para su *collatio*, pero da noticia de otros tres.

Aunque su obra más conocida son sus memorias, *Monodias*, fue un escritor de gran alcance cuyos textos en general son de carácter teológico e histórico.⁴⁵ Su *Historia quæ dicitur Gesta Dei per Francos*, conservada en cuatro manuscritos (Hiestand 227), fue compuesta entre 1104 y 1108, aunque hizo una revisión final en 1111 (Peters 33; Tyerman 9). Como Baldrico, presenta una versión del sermón amplia y refinada.

Roberto, adscrito a la abadía de san Remigio en Reims, fue sólo un monje (aunque puede ser identificado como abad), cuya única obra que nos ha llegado es su *Historia Iherosolimitana*, sin duda la más difundida de todas las crónicas, pues se conserva en ciento veinte manuscritos. Compuso su obra alrededor del año 1110 y ésta también comienza con una versión del sermón de Urbano.

En el último grupo podemos situar a Alberto de Aquisgrán, Ekkeharo de Aura, Radulfo de Caén, Cafaro de Génova, Guillermo de Malmesbury y Guillermo de Tiro.⁴⁶ Alberto de Aquisgrán completó los primeros seis libros de su *Historia Hierosolymitana* entre el año 1100 y 1102, y luego continuó escribiendo para componer otros seis libros que culminan en su narración hasta el año 1119 y que probablemente terminó en 1130 (Edgington 61; Cole 8); su obra se conserva en treinta manuscritos (Tyerman 11)⁴⁷ y está bastante alejada de la tradición francesa representada por los *Gesta Francorum* y los monjes benedictinos; además, no ofrece una versión del sermón de Urbano porque encumbra a Pedro el Ermitaño como líder de la cruzada (Flori, *Pedro* 79-102). Ekkeharo de Aura participó en la expedición de 1101 y escribió su *Hierosolymitana* probablemente en 1102 (Edgington 60; Hiestand 210; Paul 559-560); se conservan dieciséis manuscritos de su obra (Hiestand 227), la cual no pone demasiada atención en el sermón de Urbano y retoma para ello a Fulquero de Chartres. Radulfo de Caén fue un vasallo normando que hizo el viaje a Oriente entre 1106 y 1108 con Bohemundo (Edgington 60; Hiestand 211-112), su obra, *Gesta Tancredi*, se conserva en un solo manuscrito (Hiestand 227) y es fundamentalmente un panegírico a su señor, caracterizado por un marcado tono antiprovenzal; debió terminar de escribir su obra alrededor del año 1111 (Tyerman 12), en la que Pedro el Ermitaño es representado como el que instiga a la cruzada. Cafaro de Génova terminó de escribir su *De liberatione civitatum Orientis*, conservada en tres manuscritos (Hiestand 227), alrededor de 1155 (Cole 8); su obra tiene un marcado carácter secular (Edgington 60), por lo cual apenas dice que Urbano fue inspirado por un ángel (CG 48-49). Guillermo de Malmesbury escribió unos *Gesta rerum anglorum* alrededor del año 1125 (Tyerman 11). En su libro IV, destinado originalmente a hablar sobre el rey Rufo; ocupa más de la mitad del libro (GM 522-611) para incluir una crónica de la cruzada que sigue muy de cerca a Fulquero de Chartres; también incluye una versión amplia del discurso, que si bien es un poco extemporánea al concilio de Clermont y basada en Fulquero, como sugiere Munro (234), debe ser valorada de modo independiente, ya que el propio Guillermo nos dice: “quise transmitir el sermón a la posteridad, tal como me llegó de quienes lo escucharon, protegiendo el sentido completo de las palabras, pues ¿quién podría conservar el vigor de aquella elocuencia?”⁴⁸ Finalmente, Guillermo de Tiro, habitante de Jerusalén aproximadamente de 1163 a 1185, escribió durante este periodo su obra, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, que aborda la historia de Jerusalén desde su fundación, pasando por la cruzada, hasta el año de 1184 (Edbury y Rowe 1); además incluye una versión de la predicación de Urbano (GT 39-42).

⁴⁵ Basta un vistazo a su *opera omnia*, editada en la Patrología Latina en 1880, como prueba de su vastedad y variedad literaria.

⁴⁶ Los autores que componen este último grupo no tienen, en realidad, características comunes para verlos como unidad; el único criterio que he seguido fue el objetivo de presentar al resto de los cronistas que no tienen una incidencia tan marcada para este trabajo.

⁴⁷ Hiestand (227) sólo había identificado quince.

⁴⁸ GM 526: *quem, sicut ab auditoribus accepi, placuit posteris transmittere, integro verborum sensu custodito: illius enim facundiae vigorem servare quis poterit?*

¿Crónicas o historias? Aproximación al género literario

Sin duda, resulta una labor compleja esbozar una etiqueta literaria que defina y agrupe una producción de textos diversos, de los cuales sólo se puede decir con certeza que su común denominador es relatar los sucesos de la primera cruzada. Como hemos visto, estos escritores realizaron sus obras en épocas distintas y, naturalmente, condicionados por intenciones y fuerzas políticas diversas (Paul 545-550). Como apuntan Richard (23-24) y Domínguez (200-201), si bien es cierto que estos textos comparten, además del tema, características estructurales que los pueden situar dentro del género de las crónicas de viaje, también debemos considerar que algunos autores expresan sus intenciones sobre lo que están escribiendo y ponderan la importancia de los eventos que relatan, es decir, mantienen una actitud concreta sobre la actividad que ejercen, lo cual los acerca al género de la historia (Guenée 51). Así pues, estas obras habitan una zona fronteriza; algunas de ellas, que carecen de una declaración de intenciones o de una reflexión sobre la naturaleza de los hechos, no son capaces de transitar de la zona de la crónica a la de la historia; otras, en cambio, como apunta Guenée (25), proclaman el deseo de aplicarse al hecho del tiempo y no al tiempo del hecho;⁴⁹ su factor estructurante no es resultado del orden de los eventos en el tiempo (Ward 106), sino de dar a conocer la verdad sobre un momento digno de recuerdo que se inserta de manera significativa en el orden de ese tiempo eterno y consistente del cristianismo. Es decir, para el escritor cristiano no existe una sucesión de épocas, sino un tiempo único, y la diferencia entre el historiador y el profeta radica en que el primero intentará conservar la memoria del pasado (Guenée 23-25). La interpretación de los eventos a partir del lugar que guardan en el plan divino se erige como un factor estructurante que, a su vez, deja patente la relación inextricable entre la labor histórica y la teología (Lapina 119; Guenée 38-42). Naturalmente, “el historiador, en el océano de hechos, está obligado a elegir”, pondera las acciones significativas: la materia histórica son las cosas que han sido hechas (*gesta*) y que representan hechos notables (*notabilia facta*), algo digno de ser recordado (Guenée 28).

Ahora bien, cabría preguntarnos: ¿Qué pensaban estos autores que estaban haciendo cuando escribían estos textos? ¿Había, acaso, una conciencia sobre el quehacer literario que emprendían? ¿Cómo insertar en una tradición literaria el testimonio de unos hechos que son de por sí totalmente novedosos? ¿El criterio de la selección de los pasajes narrados estaba en consonancia con una comprensión de la materia narrada? ¿Pensaban que estaban escribiendo una historia? Ward (108), tras un detallado análisis de diferentes fuentes, dice, por ejemplo, que “la esencia central de la historia es el autor y su acción de escribir; después de esto es la ocasión personal o petición que produce la acción de la escritura y, detrás de todo, descansa la durmiente y amorfa masa de los eventos pasados”, de tal manera que, para los autores del siglo XII, existen tres niveles de realidad histórica: el primero estaría representado por la materia cruda, en bruto, es decir, por los informes hechos históricos o eventos sobre los que se puede escribir; el segundo nivel estaría constituido por eventos parcialmente formados, es decir, sucesos seleccionados en un marco preciso de acción (como puede ser una historia monacal o una historia papal); finalmente, el tercer nivel estaría conformado por la presentación narrativa terminada del historiador: la historia sería el texto mismo (Ward 108). La historia no es el recuento de los sucesos, sino la obra, “la narración del hecho”.⁵⁰

En la narración terminada no sólo se establece un criterio de orden y discernimiento para presentar los hechos, sino también una relación entre el autor que escribe y los hechos narrados. Así, el autor debe construir su

⁴⁹ Guenée apoya su afirmación citando a Pedro el Venerable, quien nos dice: “En efecto, ¿qué utilidad hay, en un suceso así, en saber qué fue hecho primero y qué fue hecho después, mientras no se establezca lo que ha sido? Pues genera mucho más la inquisición de los hechos de los tiempos que la de los tiempos de los hechos”. [“*Quae namque utilitas est in hujusmodi re nosse quid prius quidve posterius gestum sit, dum vero constet quod fuerit? Multo enim magis gesta temporum quam temporum gestorum inquirenda fecit.*”]

⁵⁰ Isidoro, *Etimologías*, I, 41: “*Historia est narratio rei gestae*”. Vid. Guenée: *Storia e cultura storica...*, 19-20.

entidad dentro de su historia, erigir una figura autoral en la que se destaquen ciertos rasgos que lo constituyen como historiador: su relación testimonial con los hechos y su deliberada apuesta por un estilo sencillo y comprensible, ambas cosas en estrecha relación con la idea de verdad. La verdad se constituye como elemento principal: “las historias son cosas verdaderas que fueron hechas”⁵¹. Cuando encontramos una declaración en la que el autor afirma haber sido testigo ocular o haber recibido la información de testigos directos, no sólo está aludiendo a que su relato es verdadero, sino que se está presentando como la persona ideal para escribirlo (Harari 77-79). Ahora bien, para que la verdad del hecho se muestre de manera diáfana, esgrimen algunos autores, será necesario que el relato sea escrito con sencillez, lo cual no sólo sirve para justificar la posible rusticidad del estilo, sino que incluso se presenta como una necesidad propia del género (Ward 129-130).

Así pues, las declaraciones expresas en torno a las características que acabamos de enumerar acercan en mayor o menor medida a los autores, que se consagraron a relatar los hechos de la primera cruzada, al género de la historia. Como es evidente, hay diferencias claras entre los escritores, por ejemplo, dentro del primer grupo, los *Gesta Francorum* no hacen ninguna declaración de intenciones; Raimundo de Aguilers, por su parte, proclama la necesidad de manifestar los hechos de Dios para que no quede oculta la verdad (RA 235); y Fulquero de Chartres dice que, dado que fue testigo, narrará las gestas santísimas de los francos, con un estilo rústico pero veraz, pues las considera dignas de recuerdo (FC 116); además, ofrece una versión de las palabras de Urbano, con lo cual parece esbozar una comprensión de los eventos desde el punto de vista de la Iglesia (Ward 129-130). Por lo tanto, podemos ver cómo, en el primer grupo de cronistas, la idea de que están escribiendo historia fluctúa en uno y en otro, y Fulquero parece ser el que más características de historiador cumple. Asimismo, los escritores del segundo grupo tienen una clara intención de construir una versión oficial desde una concepción religiosa bien fundamentada: una interpretación teológica de los eventos (mucho más elaborada que la de Fulquero); de no ser así, ¿qué necesidad habría de reescribir un relato de un testigo ocular? Para estos autores, la visión de la verdad no se relaciona con una narración sencilla, sino con articular esa narración con la Providencia, para lo cual utilizan un estilo elevado. Por ello, tanto Roberto (3) como Baldrico (10) explicitan el porqué reescribir su fuente y ellos, junto con Guiberto, no sólo abordan la importancia de la cruzada mediante una interpretación bíblica, sino también utilizan el sermón como una herramienta que les permite presentar el marco ideológico de la obra (Ward 146), de tal suerte que los tres deben ser considerados historiadores.

El sermón: la pieza literaria

El sermón representa dentro de las obras una pieza literaria particular, que no sólo posibilita el planteamiento de un marco ideológico, sino también supone un esfuerzo retórico por parte de los autores. Naturalmente, al valorar las diferentes versiones del sermón de Clermont, estamos frente a diversas reconstrucciones literarias; el acto mismo de la predicación de Urbano II es irrepetible, de modo que los escritores varían en sus esfuerzos y focos de atención. En general, los cronistas coinciden en que fue un discurso elocuente y bello;⁵² como dice el propio Fulquero: “de manera diligente [Urbano] dio a conocer a quienes había convocado el motivo de la reunión con un discurso meliflúo”.⁵³ Además de esto, también aluden a la inexactitud de sus versiones y a la imposibilidad de representar cabalmente la elocuencia de Urbano II, como dice Guillermo de Malmesbury:

⁵¹ Isidoro, *Etimologías*, I, 44: “*Historiae sunt res verae quae factae sunt*”.

⁵² GF: *subtiliter sermocinari atque praedicare*; EA: *ore facundissimo declamare*; RM: *suadela rethorica dulcedinis*; GN: *piperata facundia*.

⁵³ FC 122-123: “*ad se convocatis adlocutione dulciflua diligenter conventos causam innotuit*”.

Tuvo lugar un sermón para el pueblo acerca de la expedición de los cristianos contra los turcos, en verdad elegante y eficaz, así como es digno que sea el de un sacerdote, el cual quise transmitir a la posteridad, tal como lo recibí de quienes lo escucharon, habiendo resguardado [sólo] el sentido íntegro de las palabras, pues ¿quién podría conservar el vigor de aquella elocuencia?⁵⁴

Como es evidente, los detalles precisos de la predicación oral que sostuvo Urbano se nos escapan del todo y ni siquiera podemos insertar su discurso en un marco preceptivo seguro, pues el *ars praedicandi* medieval fue transformando sus formas en función de las necesidades culturales y proviene de una larguísima tradición que se remonta hasta la tradición judía y su ulterior sincretismo con la tradición clásica.⁵⁵ Si bien se puede decir que el estilo del sermón medieval normalmente trabajaba a partir del lenguaje y el imaginario de la Biblia y los primeros predicadores, particularmente Agustín; también es cierto que la complejidad variaba según el auditorio, sobre todo si se trataba de una predicación pública o una dirigida a un grupo monástico (Kienzle 660). Asimismo, las temáticas de los sermones también eran variables y la emergencia de ciertos sucesos en el mundo se convertía en materia de predicación, con las singularidades que esto podía implicar, como en el caso de las cruzadas: “Ocasionalmente la vida en el mundo es examinada por el predicador y a veces los monjes se dedican a predicar fuera del monasterio y a dirigir causas específicas como las cruzadas” (Kienzle 661). Algunos autores, como Cole (12), piensan que esta ocasión única, que implicaba la predicación de la cruzada, requería de un discurso dramático que, de manera continua, capturara la fuerza emotiva de los temas; para ella, por ejemplo, la versión de Fulquero no es un verdadero sermón, porque carece de un embellecimiento literario: es una simple *reportatio* que presenta los temas y que confía en la credulidad de los lectores para referirse a la potencia retórica de Urbano; de tal modo

⁵⁴ GM 526: “*processit sermo ad populum sane luculentus et efficax, qualem decet sacerdotis esse, de Christianorum expeditione in Turcos; quem, sicut ab auditoribus accepi, placuit posteris transmittere, integro verborum sensu custodito: illius enim facundiae vigorem servare quis poterit?*”.

⁵⁵ Murphy (278-296) alude a dos grandes fases históricas en el desarrollo del *ars praedicandi* medieval: la primera estaría representada por la tradición judía, en la que ya se encontraban los elementos principales, todos ellos orales: oración, lectura bíblica y exégesis, “por tanto, cuando Jesucristo inició su vida pública, ingresó en una comunidad que durante siglos se había acostumbrado al texto hablado de las Escrituras, acompañado siempre de una explicación o interpretación oral. Era además una comunidad habituada a separar la discusión de los principios genéricos basados en esas Escrituras; era, en resumidas cuentas, una comunidad acostumbrada a la predicación”. Con estos antecedentes, la comunidad cristiana tenía un marco ideal para ejecutar la orden directa de proselitismo que los diferenciaba de los judíos y los demás cultos. La predicación se volvió no sólo habitual, sino un deber religioso fundamental, que suponía un ingente esfuerzo de oratoria, ya que los oyentes representaban una gran diversidad. Para ello se empleaba el método parabólico, que trabajaba bajo el supuesto de aprender sobre Dios mediante la comprensión del mundo, lo que implicaba una interpretación múltiple. Con Pablo hay un poderoso encuentro entre culturas, él, de educación romana y judía, aplicaba métodos diferentes en su predicación según el auditorio; además, por medio de sus cartas, puede vislumbrarse una suerte de teología de la predicación, pues Pablo supone que el poder del mensaje, por medio de la gracia, posibilita su comprensión, es decir, el mensaje en sí mismo lleva la eficacia por su condición divina y, por ello, el interés posterior estará en la materia misma del mensaje. Así pues, dado que la predicación es un don de Dios, su ejercicio estaba circunscrito a quienes realizaban ciertos cargos en la Iglesia. Pablo estaba a favor de la palabra hablada, de comentar por ejemplo sus cartas después de una lectura comunitaria. La segunda fase estaría representada por Agustín, pues es sin duda el mayor representante del encuentro cultural entre el cristianismo y la cultura pagana: había un rechazo natural de parte de los cristianos, pero Agustín renueva la cultura pagana, la encauza y le da un sentido dentro de la concepción cristiana del mundo. Específicamente en el tema retórico, se puede extraer una metarretórica de la predicación. El libro IV del *De doctrina* contiene una revaloración positiva de la retórica ciceroniana y es así como la educación romana tuvo un impulso e incluso llegará a los manuales de la formación de sacerdotes. Agustín procede aplicando las concepciones ciceronianas al análisis bíblico, con lo cual el empleo de la Biblia en la literatura medieval fue aún más prolífico. “En principio, parte de la convicción de que todo hombre es un sujeto capaz de aprender, situado en el universo por un Dios que le ha otorgado, como a tal individuo, los medios de conocer el universo y, por tanto, a Dios, y, en consecuencia, el papel que, según la intención divina, debe desempeñar en el universo.”

que supone que probablemente Fulquero no tenía experiencia en la predicación y, por tanto, carecía de las habilidades necesarias para construir un sermón. Sin embargo, recientemente, teniendo en mente una definición más clara y sucinta,⁵⁶ y analizando otros sermones no narrativos de Urbano, Starck (33-34) ha lanzado una postura opuesta: la versión de Fulquero es la única que representa un verdadero sermón, ya que mantiene las características formales que éste requiere, a saber, las alusiones bíblicas, ciertas características estilísticas (como la *exclamatio*, la anáfora y la antítesis) y la exposición de las virtudes del clero y los soldados, con lo cual se centra en la fe y la moral; añadido a esto, es la versión con más puntos de contacto con la declaración de los decretos, de tal suerte que se constituye como una oratoria de carácter legal. Por otra parte, Cole (15) alaba a Roberto porque hace una efectiva expresión literaria del sermón de Urbano y amplifica los temas para retratar la persuasión que logró ante su auditorio; añade que el conocimiento de ciertos detalles (como la composición de la armada) constituye a la versión de Roberto como un sermón mucho más próximo al original. Sin embargo, la opinión de Starck (35-36) es que las condiciones a las que se refiere Roberto lo alejan de una verdadera representación histórica del sermón de Urbano; el hecho de que haya pronunciado su discurso en latín (a pesar de que todas las fuentes concuerdan en este punto) ante el pueblo franco que difícilmente lo hubiera entendido a cabalidad y que lo haya hecho en una plaza abierta, con las dificultades acústicas que esto implicaría, parecen elementos más bien narrativos; además, el uso de motivos como la descripción cruenta de las guerras y la referencia a Carlomagno lo acercan más a los discursos dirigidos a soldados que son propios de las crónicas, es decir, su versión del sermón concierne más a la tradición narrativa y retórica que a la liturgia de un concilio.

Ahora bien, debemos insistir en que, independientemente de su cabalidad en la representación, hay que ponderar el valor testimonial de las versiones del sermón a partir de que constituyen piezas literarias que en su contexto narrativo detonan todo el relato de la cruzada y permiten establecer un marco ideológico que resulte consonante para la obra completa.

§

Así pues, hemos elegido las versiones del sermón de Urbano II que ofrecen en sus crónicas o, mejor aún, historias Fulquero de Chartres y Roberto el monje, pues constituyen un excelente punto de comparación en la medida en que ambos estuvieron, seguramente, en el concilio de Clermont pero escribieron desde circunstancias vitales muy distintas: uno, Fulquero, tras haber vivido en carne propia los avatares de la cruzada y haber sido un residente de Jerusalén; el otro, Roberto, en un contexto eclesiástico mucho más intelectual, rodeado de las presiones políticas que sacudían el norte de Francia unos años después de la toma de Jerusalén. Se trata, pues, de dos versiones que, por su diversidad interna y sus peculiaridades contextuales, conforman dos perspectivas que pueden erigirse como los dos extremos que constituyen el cuadro completo del evento histórico. Tampoco podemos perder de vista que las versiones de la predicación están insertas en un marco literario más amplio, es decir, dentro de historias, de tal suerte que están también condicionadas por la obra misma y emergen como una pieza *sui generis* dentro de las narraciones, cuya construcción, además, depende de las habilidades particulares del autor para construir un sermón con los elementos retóricos y religiosos que éste requiere. Por último, cabría agregar que, más allá de las obvias divergencias que existen entre la versión de Fulquero y Roberto, puede hallarse un común denominador para ambas, a saber, el uso de la antítesis. Así, podemos aseverar que existe un mecanismo literario común que representa un punto esencial en el sermón de Urbano II, tanto en las operaciones discursivas como en la estructuración ideológica del hecho histórico.

⁵⁶ Cfr. Kienzle 659: “El sermón [...] puede ser definido como un discurso religioso dirigido a una audiencia por un predicador que da instrucción sobre preguntas de fe y moral. Aunque el sermón es originalmente un género oral, sirve no sólo para predicar sino también para lectura privada y pública”.

I. El sermón de Urbano II en Clermont según Fulquero de Chartres

I.1. Fulquero de Chartres

Fulquero de Chartres fue uno de los muchos hombres que respondieron al llamado de Urbano II en Clermont y que participaron en la cruzada, impulsados fundamentalmente por el fervor y el entusiasmo religiosos (Munro, *A Crusader* 323). Lo que sabemos de su personalidad y los detalles de su vida sólo pueden colegirse de su propia crónica, *Historia Hierosolymitana*, y eventualmente de algún dato aislado que ofrecen escritores más o menos contemporáneos. Como sucede con el resto de los primeros cronistas de la cruzada, los que fueron testigos oculares de ésta (el autor anónimo de *Gesta Francorum*, Pedro Tudebodo y Raimundo de Aguilers),⁵⁷ sabemos muy poco de la vida de Fulquero; sin embargo, a diferencia de los demás, su obra no termina con la toma de Jerusalén en 1099, sino que se extiende durante los primeros veintiocho años en los que Tierra Santa estuvo constituida como un Estado latino, lo cual nos brinda mucha más información (Hagenmeyer 2). Así pues, su biografía conocida se entraña indisolublemente con la historia de la cruzada y las anécdotas o eventos están condicionados por su percepción de los hechos y por la importancia que pudieran tener en una concepción general de esta *Historia*.

Dado que no tenemos ningún dato sobre su vida antes de la cruzada, es necesario basarnos en lo que nos revela él mismo en su obra para intentar una reconstrucción biográfica a partir de las menciones explícitas que hace de sí mismo, los cambios en la voz narrativa (fundamentalmente a primera persona del singular y del plural) y lo detallada que pueda ser una descripción de tal o cual suceso. De esta manera, los eventos de su vida pueden conocerse más o menos a detalle sólo a partir de su obra y, por lo tanto, del comienzo de la cruzada.

A pesar de las variantes ortográficas, no hay ninguna duda de que su nombre era Fulquero o Fulquerio, pues así se identifica al hablar de sí mismo en su crónica,⁵⁸ además de que algunos de sus contemporáneos también lo llaman de esa forma,⁵⁹ como queda de manifiesto particularmente en uno de sus copistas anónimos, a veces identificado como Bartolfo de Nangis, quien hizo un epitome de la *Historia Hierosolymitana* de Fulquero y dice lo siguiente:

⁵⁷ La noción de “testigo ocular” está tomada aquí en sentido lato; no obstante, no debe perderse de vista que el concepto ha sido reelaborado.

⁵⁸ FC 153: *Fulcherus Carnotensis* (con las siguientes *lectiones* en la clasificación de Hagenmeyer: *Fulcherius* A, B, F, H, R, β, δ, μ; *Fulgerius* H; *Fulcherius fratellus fratrum* Z); FC 206: *Fulcherus*; FC 215: *Fulcherus Carnotensis* (*Fulcherius* H, R, β, δ, μ, ρ; *fulcerius* o); FC 330: *Fulcherus Carnotensis* (*Fulcherius* A, B, G, H, O, R, β; en G, β, no dice *Carnotensis*); FC 377: *Fulcherus* (*Fulcherius* [*Fulcherus* I] *Carnotensis* A, B, F, G, I, O, R, β).

⁵⁹ Por ejemplo, GN 250: *Fulcherium quemdam, Carnotensis presbyterum* (la única variante en la clasificación del *Recueil* es *Fulberium* B); GN 256: *Fulcherius Carnotensis*.

Así pues, ahora comencemos nuestra narración y, con la inspiración de Dios, intentemos desarrollar lo que el hermano Fulquerio de Chartres reunió y juntó en un solo librito, según lo vio con sus ojos, o bien según los hechos narrados de memoria por los mismos que los llevaron a cabo.⁶⁰

Asimismo, podemos aseverar que Fulquero nació en el año de 1058 o 1059, pues, cuando está narrando los acontecimientos del año 1123, inserta el siguiente hexámetro: “Ya ahora cumplo trece lustros, según estimo”,⁶¹ y cuando narra los eventos del año 1125, dice lo siguiente también en verso: “Seis veces diez años, dos veces tres años, han pasado desde que nací hasta que llegamos a este año”.⁶²

Por varios motivos también podemos afirmar con certeza que era un francés de Chartres:⁶³ él mismo y otros autores lo denominan como Fulquero de Chartres y, en un momento álgido de la guerra, dice: “Yo hubiera preferido estar en Chartres u Orleáns”.⁶⁴ A esto debemos sumar el hecho de que partió en la comitiva del duque Roberto de Normandía y el conde Esteban de Blois y Chartres (FC 163-164).

También es seguro que fue un hombre religioso y quizá fue educado para el sacerdocio en su región natal (Munro, *A Crusader* 322); en su crónica parece claro que él no participó en los combates y que, al contrario, desempeñó un papel importante en las procesiones y rezos, además de sus constantes citas bíblicas y su propaganda para adorar la reliquia de la Santa Cruz (Fink 7). Guiberto de Nogent (250) lo llama *presbyter*; no obstante, no está del todo claro el cargo eclesiástico que desempeñaba, aunque pudo haber sido prior del Monte de los Olivos, cuando se quedó a vivir en Jerusalén (Munro, *A Crusader* 327; *cfr.* GN 256).

Otra problemática difícil de solventar es si Fulquero estuvo presente o no en el concilio de Clermont. Como ya se ha dicho en este trabajo, parece más verosímil pensar que sí acudió al concilio y que no sólo escuchó el sermón, sino que hizo anotaciones que le permitieron ofrecer un testimonio, a modo de *reportatio*, de la predicación que hizo Urbano (Cole 11).

Casi un año después del concilio, en octubre de 1096, Fulquero comenzó la cruzada con la comitiva del duque Roberto de Normandía, Roberto de Flandes y el conde Esteban de Blois y Chartres. Con ellos atravesó Italia hasta la ciudad de Luca, en la que los líderes se entrevistaron con Urbano y luego fueron a Roma:

Así pues, como nosotros, los francos occidentales, dejada la Galia, pasando por Italia, habíamos llegado hasta Luca, ciudad muy conocida, encontramos cerca de aquella a Urbano el apóstol, con quien hablaron Roberto el Normando y Esteban, conde de Blois, y una vez que nos bendijo, el resto de nosotros, los que quisimos, también fuimos a Roma con gozo.⁶⁵

En Roma vivió en carne propia las consecuencias de los conflictos de la “Querrela de las investiduras”, pues presencié un enfrentamiento en la Basílica de San Pedro entre los hombres de Urbano (a los que él favorecía, naturalmente) y los del antipapa Guidberto, el arzobispo de Rávena (FC 154-156). La armada alcanzó Bari en el invierno de 1096 pero, dadas las condiciones del clima, decidieron esperar antes de hacer travesía y sólo Roberto

⁶⁰ BN 92: *Nunc igitur ad principium nostrae narrationis accedamus, et, Deo inspirante, enucleare tentemus quod frater Fulcherius Carnotensis, ut oculis vidit, aut facta ab eisdem qui fecerunt narrata memoriter et recollegit et in unum libellum congescit.* Cabe destacar que hay pocas variaciones en cuanto al nombre, las *lectiones* en la clasificación del *Recueil* son las siguientes: *Frater Fulbertus* B; *Frater Folcherus* D, *Frater* E, F.

⁶¹ FC 687: *Iam nunc tredecimum complens, prout aestimo, lustrum.*

⁶² FC 771: *Sena decennia, bina triennia praeterieunt // Ex quo natus sum, quoad hunc pervenimus annum.*

⁶³ Para una argumentación más amplia acerca de estas causas, véase: Fink 6 (*cfr.* Munro, *A Crusader* 322).

⁶⁴ FC 360: *ego quidem vel Carnoti vel Aurelianis malle esse.*

⁶⁵ FC 163-164: *Igitur nos Franci Occidentales per Italiam excursa Gallia transeuntes, cum usque Lucam, urbem nominatissimam, pervenissemus, invenimus prope illam Urbanum apostolicum, cum quo locuti sunt Robertus Normandus et Stephanus Blesensis comites, nos quoque ceteri voluimus; et ab eo benedictione suscepta, Romam gaudenter ivimus.*

de Flandes cruzó directamente a Albania, todos los demás esperaron el invierno en el sur de Italia y se embarcaron en Brindisi el 5 de abril de 1097; es aquí cuando Fulquero (168-171) nos describe el hundimiento de un barco con cuatrocientas personas. Llegaron a Durazzo, en Albania, y de ahí atravesaron una zona desértica y montañosa hasta llegar a Constantinopla, donde no los recibieron como esperaban y no los dejaron entrar a la ciudad, salvo a cinco o seis cada hora; aparentemente Fulquero fue uno de ellos, pues describe Constantinopla como si le hubiera dejado una profunda impresión: “resulta muy tedioso recitar qué gran opulencia de todos los bienes hay ahí”.⁶⁶ Aún en el contingente de Roberto y Esteban, Fulquero fue hacia Nicomedia y ahí vio los restos de los peregrinos que los antecedieron y a los que los turcos habían asesinado (FC 180). Todavía con la armada de Roberto y Esteban, Fulquero acudió al sitio de Nicea, donde se encontró con el grueso principal de la armada, y a la cruenta batalla en el valle de Dorilea, en la que los cristianos vencieron el 1 de julio. Después de pasar las inclemencias del calor en la zona de Anatolia, estando al sur de Marash, el 17 de octubre de 1097, Fulquero se separó del contingente principal de la armada y tomó otro camino, para ir con Balduino I a Tell Bashir y Edesa y hacerse su capellán: “Pero como desde ahí (sc. Marash) habíamos recorrido un camino de un día y ya no estábamos lejos de Antioquía de Siria, sino a tres días, yo, Fulquero, me separé del ejército y, junto con el señor Balduino, conde, hermano del duque Godofredo, me fui a la parte izquierda de la provincia”⁶⁷ y “Yo, Fulquero de Chartres, era capellán del mismo Balduino”.⁶⁸ Las conexiones anteriores que pudiera haber tenido nuestro autor con Balduino I nos son desconocidas, ya que no nos da ningún indicio de ellas; lo que sí parece cierto, según explica en su introducción su más importante editor, Heinrich Hagenmeyer (6), es que fungió como su capellán hasta la muerte de este personaje. Su marcha con Balduino a Tell Bashir y Edesa fue difícil por las condiciones del lugar. A pesar de haberse separado de la armada principal, Fulquero la pone como eje de su narración y cuenta cómo el contingente sitió Antioquía (FC 215-224).

Aunque es evidente, según su relato, que se mantuvo en Edessa con Balduino, algunos críticos lo han confundido con otro Fulquero de Chartres que estuvo presente en la toma de Antioquía en octubre de 1097 y que de hecho fue el primero en subir por los muros,⁶⁹ lo cual, naturalmente, es un error, ya que, como hemos dicho, Fulquero nunca participó en los combates.

En 1099, Fulquero regresó a su condición de testigo ocular en la narración, pues habían informado de la toma de Jerusalén y Balduino y Bohemundo se dispusieron a ir para allá; con ellos fue nuestro autor, que narra los padecimientos de esta peregrinación a través de Siria hacia Tierra Santa, se queja del hambre y del clima: “Yo, Fulquero de Chartres, que estaba entre ellos, cierto día vi que muchos de ambos sexos, y también muchísimas bestias murieron a causa de esta lluvia glacial”.⁷⁰ Así, debieron padecer muchas fatigas en su camino y sólo en Cesarea y Trípoli les vendieron alimento. Finalmente, llegaron a Jerusalén y Fulquero quedó impresionado por la ciudad (FC 281-292). El 1 de enero del año 1100 Balduino comenzó su camino de regreso a Edesa y Fulquero nuevamente lo acompañó: “Entonces, unos, de la última parte del ejército, quisieron permanecer en Jerusalén, y los otros, de la primera parte [quisieron] regresar con nosotros”,⁷¹ pues ya habían repuesto sus fuerzas: “Pero como durante seis días de oportuno descanso nos habíamos aliviado de la fatiga en Jerusalén, incluso el rey se

⁶⁶ FC 177: *taedium est magnum recitare quanta sit ibi bonorum omnium opulentia.*

⁶⁷ FC 205-206: *sed cum exhinc viam unius diei proculcassemus et iam non longe ab Antiochia Syriae nisi triebus dietis essemus, ab exercitu ego Fulcherus discessi et cum domno Balduino comite, Godefredi ducis fratre, in sinistrae partem provinciae diverti.*

⁶⁸ FC 215: *ego vero Fulcherus Carnotensis capellanus ipsius Balduini eram.* También Guiberto de Nogent (250) lo identifica como capellán de Balduino: “quien se había mantenido durante mucho tiempo como capellán de Balduino, duque en Edesa” [*qui Balduini apud Edessam ducis dudum capellanus extiterat*].

⁶⁹ RHC Occ., III, *preface*, xxviii (*cf.* GN 252).

⁷⁰ FC 330: *ego Fulcherus Carnotensis, qui his intereram, vidi quadam die plures utriusque sexus, bestiasque quamplurimas hac pluvia mori algidissima.*

⁷¹ FC 334: *tunc placuit quibusdam de exercitu posteriore in Iherusalem remanere et quibusdam de priore nobiscum remeare.*

liberó de bastantes de sus deberes, entonces, los que habríamos de ir a la expedición retomamos el camino”.⁷² Cuando estaban cerca del Jordán indagó sobre las fuentes que hay ahí: “Yo, con gran ingenio hacía conjeturas sobre estas fuentes”.⁷³

La muerte de Godofredo en 1100 da fin al libro I y provocó que Fulquero y Balduino regresaran a Jerusalén muy pronto, el 2 de octubre de 1100, pues el segundo se convertiría en el nuevo rey. El camino nuevamente fue arduo, pues tuvieron que atravesar por regiones enemigas y fueron atacados por una emboscada de turcos en un desfiladero cerca de Beirut (FC 361-370). Después de su nueva llegada a Jerusalén, Fulquero acompañó a Balduino a una expedición por Arabia, en la que conoció el mar Muerto e indagó sobre su naturaleza (FC 376-384); luego regresaron por Belén, en donde fue coronado Balduino I el 25 de diciembre, y de ahí a Jerusalén. Fulquero no siguió a Balduino I y aparentemente desde el año 1105 fue un residente de Jerusalén, quedándose ahí y quizá desempeñando algún papel en la iglesia; lo que podemos deducir de los frecuentes cambios en la voz narrativa a primera persona del singular o del plural, cuando nuestro autor está relatando eventos que suceden en esta ciudad (FC 489-501, 503-509, 531-533, 537-543, 549-557, 574-578, 594-596, 604-605, 638-642, 658-661, 664-667, 690-698, 731-732, 746-749, 753-769, 776-784, 798-799). El libro III de su obra termina de manera abrupta con una plaga de ratas en 1127, lo cual nos hace suponer que Fulquero debió haber muerto poco después de ese año, pues, de no ser así, seguramente hubiera llevado a mejor término su obra, como lo hizo con los dos libros anteriores.

Al margen de todos estos eventos, lo que habría que destacar de la vida de Fulquero de Chartres (1058/59-1127/28), en su inherente relación con la historia de la primera cruzada, es lo siguiente: posiblemente acudió al concilio de Clermont y escuchó la predicación de Urbano II, se unió al contingente de Roberto de Normandía y Esteban de Blois para ir a Oriente, alcanzó a la armada principal en Nicea pero luego se fue a Edesa para convertirse en capellán de Balduino I, con quien fue a Jerusalén, cuando éste fue coronado, y se quedó a vivir ahí hasta su muerte.

I.2. La *Historia Hierosolymitana* de Fulquero de Chartres

Fulquero de Chartres pertenece a la primera generación de cronistas de la cruzada, quienes tomaron parte en ella y escribieron poco tiempo después. Su *Historia* está dividida en tres libros: el primero comienza con el concilio de Clermont y termina con la muerte de Godofredo; el segundo comienza con el viaje de Balduino I de Edesa a Jerusalén para convertirse en rey y termina con su muerte; el tercero comienza con la coronación de Balduino II y termina de manera abrupta con una plaga de ratas en Jerusalén en 1127.

La primera generación de cronistas, sobre todo a partir del siglo XIX, ha sido juzgada de modo favorable por los historiadores como las fuentes más fiables para el estudio de la primera cruzada (Flori, *Pedro* 51), esto se debe a que en general representan un testimonio directo de los hechos. Algunos han destacado a Fulquero como la fuente más fiable por su capacidad de organizar una compleja variedad de experiencias (Peters xi). No obstante, también se ha generado una postura opuesta aludiendo a su dependencia de otras fuentes cuando narra los acontecimientos de la armada principal (Edgignton 57), ya que, como hemos visto, él se había separado en 1097 para ir con Balduino I a Edesa. Al margen de esta valoración, lo que debe ponderarse es que el clérigo de Chartres ofrece un testimonio único, ya que, a diferencia de las otras crónicas que terminan con la toma de Jerusalén en 1099, su *Historia Hierosolymitana* continúa con la narración de los primeros veintiocho años del reino de Jerusalén y su relación con los otros reinos occidentales en Oriente, lo cual supone una perspectiva invaluable.

⁷² FC 369: *sed cum per VI dies quiete opportuna in Ierusalem labore adleviati essemus et rex de negotiis suis aliquantis expediretur, iter resumptum in expeditionem ituri renovavimus.*

⁷³ FC 339: *ego autem callidius de fontibus his coniectabam.*

Más allá de que se trate de narraciones de un valor objetivo, la noción de “testigo ocular” debe definirse a partir de la propuesta literaria del autor, es decir, de la concepción general de su obra. En el caso de los cronistas de la primera cruzada existe una clara relación entre la veracidad de los hechos relatados y su experiencia en los mismos, de tal suerte que la participación en los eventos justifica la génesis de la obra y plantea la necesidad de una expresión llana (*stilus rusticanus*) que facilite la comprensión de los eventos. Así pues, “testigo ocular” obedece a una intención literaria de dar autoridad y veracidad a la obra frente a su posible auditorio y, al mismo tiempo, justificar la probable flaqueza de la composición (*humilitas auctoris*) a partir de una necesidad inherente surgida de la materia misma (Harari 77-79). En el caso de Fulquero, podemos constatar estas intenciones en varias declaraciones que hace a lo largo de su obra, por ejemplo, antes de relatar un terremoto en Jerusalén, dice:

Ya que, acaso por la negligencia o la ignorancia de los escritores, o quizá porque eran pocos, o bien porque atareados sudaban por sus preocupaciones, estas gestas fueron dadas al olvido sin ser escritas, yo Fulquero, rudo de ciencia, débil de ingenio, con el vigor de la temeridad, preferí darlas a conocer a que estas hazañas no fueran divulgadas, según las vi con mis ojos o las aprendí escrutando diligentemente de los que me las relataron con veracidad.⁷⁴

De modo similar, cuando está a punto de comenzar el relato de los hechos, dice lo siguiente: “Lo cual (sc. el viaje a Jerusalén) yo, Fulquero de Chartres, que fui con los demás peregrinos, lo reuní diligente y solícitamente en la memoria para la posteridad, según lo percibí con mis propios ojos”.⁷⁵ Declaraciones con la misma noción de veracidad se pueden ver en diversos sitios de su obra (FC 183-185, 202-203, 205-206, 215, 330, 339, 343-348, 360, 376, 379-381, 403-404, 413-414, 416, 595-596, 672, 692-693, 726, 755, 767-768, 808-809; *cfr.* Harari 79-82), pero en su prólogo encontramos lo que sin duda es la aseveración más representativa:

Con un estilo humilde pero veraz, conduciéndolo como algo digno de ser encomendado a la memoria, según pude y percibí con mis propios ojos en el mismo viaje, con diligencia he narrado las gestas santísimas de los francos, quienes peregrinaron con sus armas a Jerusalén por orden de Dios.⁷⁶

Aquí no sólo queda patente de nuevo la configuración del personaje autoral como un testigo directo de los hechos que sacrifica el estilo elevado por la veracidad, sino también una concepción general de la materia misma: la cruzada es una peregrinación armada y, ante todo, el resultado de la voluntad de Dios. La permanente intervención divina en los hechos: la ayuda o el castigo en las batallas, los milagros, los fenómenos naturales (Munro, *A Crusader* 228-231; Hiestand 216-217), y particularmente la interpretación autoral de los eventos desde una perspectiva bíblica⁷⁷ son un punto clave para considerar la obra de Fulquero como una *historia*: “La historiografía cristiana, un legado del imperio romano tardío y de escritores como Agustín de Hipona, se preocupa por el significado de los eventos terrenales en relación con la providencia divina” (Tyerman 7). Como sugiere Elizabeth Lapina (119), en esta época hay una relación simbiótica entre la historia y la teología, de tal suerte que, como

⁷⁴ FC 503-504: *Quoniam quidem ne vel scriptorum negligentia vel imperitia, vel quod rari erant forsitan vel suis impediti curis insudabant, haec gesta oblivioni non scripta darentur: malui ego Fulcherus scientia rudis, ingenio debilis, temeritatis naevo notari quam haec opera non propalari, prout oculis vidi vel a relatoribus veridicis perscutans diligenter didici.*

⁷⁵ FC 153: *quod ego Fulcherus Carnotensis cum ceteris iens peregrinis, postea, sicut oculis meis perspexi, diligenter et sollicite in memoriam posteris collegi.*

⁷⁶ FC 116: *Franconum gesta in Domino clarissima qui Dei ordinatione cum armis Iherusalem peregrinati sunt, stilo rusticano, tamen veraci, Signum ducens memoriae commendandum, prout valui et oculis meis perspexi, diligenter digessi.*

⁷⁷ Probablemente, el mejor ejemplo es cuando Fulquero (116-117) compara la empresa de la cruzada con las hazañas de los israelitas y macabeos en el Antiguo Testamento.

nuestro autor no se circunscribe a relatar los hechos sino que los pone con relación al plan divino, podemos apuntar a que el género de su obra es el de la historia.

Las razones que hayan motivado a Fulquero a escribir nos son desconocidas. A diferencia de la segunda generación de cronistas, nuestro autor escribe durante la cruzada y, por esa razón, es difícil vincularlo con las políticas occidentales de la época, de modo que nuevamente debemos apoyarnos en sus propias palabras para tratar de dilucidar la *causa scribendi* que se entaña en su obra. En una lectura literal, podemos decir que, dada su formación clerical y su condición de testigo ocular, valorando la peregrinación guerrera como un evento de suma importancia, Fulquero decidió escribir su obra para conservar la memoria de estos hechos para la posteridad, lo cual afirma en más de un pasaje (FC 116, 153). Cuando narra los eventos del invierno de 1105-1106, Fulquero (503-505) hace una declaración similar, aludiendo a que escribe para que los cruzados no sean olvidados; puesto que en esta época nuestro autor terminó su primera redacción y sus epitomadores concluyeron su obra, Harold S. Fink (24) ha conjeturado que probablemente la obra estaba destinada a apoyar el reclutamiento que hizo Bohemundo en 1106 durante su gira por Francia; aunque esto es discutible. Por otra parte, Fulquero insinúa en su prólogo que “movido muchas veces por el impulso de algunos de mis compañeros he relatado las gestas santísimas de los francos”,⁷⁸ de esta declaración Heinrich Hagenmeyer (42-43) aduce que seguramente Balduino I, entre otros, lo motivó a escribir; además debió enterarse de que ya se estaban escribiendo la obra anónima de *Gesta Francorum* y la *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem* de Raimundo de Aguilers. Finalmente, tras la batalla de Tiro en 1124, cuando Fulquero (746-749) está por describir un milagro, encomia las facilidades y delicias de la vida en Oriente, particularmente en Jerusalén, razón por la cual Fink (25) ha dicho que la obra, además de exhortar a una futura cruzada, también intenta persuadir a la gente de que se quede en Jerusalén. Entonces podemos pensar que la génesis de la obra se debe a una mezcla de motivos: un genuino interés por relatar los hechos, la posible petición de Balduino I y, de manera menos probable, un interés político para ayudar a movilizaciones posteriores.

Otra problemática difícil de esclarecer es la datación de la obra. Sin embargo, la época de composición puede conjeturarse también a partir de los indicios que revela la *Historia Hierosolymitana*.⁷⁹ Para empezar, el autor habla de la toma de Jerusalén como algo que ya había sido logrado (FC 153); asimismo, en el prólogo de la obra, alude a la empresa de la cruzada como algo terminado (FC 115-118),⁸⁰ lo cual indica que necesariamente el *terminus post quem* es el año de 1099, cuando tuvo éxito la toma de Tierra Santa, después de la batalla de Áscalon. Añadido a esto, Fulquero, como ya se dijo, se separó de la armada principal en 1097 y para continuar su relato se tuvo que servir de los *Gesta Francorum* y de Raimundo de Aguilers, quienes terminan su crónica en 1099 y por lo tanto debieron escribir después de esa fecha. Por otra parte, sabemos que hizo su primer viaje a Jerusalén en enero de 1100 y en el pasaje que está poco antes de su llegada, dentro de una disquisición sobre el nombre de la ciudad de Acre (*Accon*) en la que Fulquero alude a la equivocación que cometen algunos de sus compañeros al llamarla *Acharon*, Hagenmeyer consigna una variante que se repite en varios manuscritos y que ofrece información adicional: “lo cual (sc. equivocarse con el nombre) nosotros también lo hacíamos la primera vez que entramos a la tierra de los palestinos”;⁸¹ esta lectura se encuentra en los manuscritos A, B, F, I, O, R, β, δ, μ, que en la clasificación del alemán corresponden a la primera redacción de la obra. Esto indicaría, pues, que Fulquero escribió hasta después de su segundo viaje a Jerusalén, en noviembre de 1100. Finalmente, para Fink (20), la indicación más significativa

⁷⁸ FC 116: *comparium meorum quorundam pulsatibus aliquotiens motus Francorum gesta in Domino clarissima [...] digessi.*

⁷⁹ Las suposiciones en torno a la cronología de la composición de la obra, que se presentan a continuación, siguen de cerca el razonamiento hecho por Harold S. Fink (18-24).

⁸⁰ Esta declaración, sin embargo, debe tomarse con cautela, pues el prólogo parece más bien haber sido añadido mucho después, en la segunda redacción, quizás escrito en 1118 o 1119 (Hagenmeyer 42; 115, nota 1).

⁸¹ FC 274 (*lectio L*): *quod nos etiam faciebamus cum primitus terram Palestinorum introivimus.*

para datar la obra está en el juicio que el autor emite sobre Esteban de Blois: primero, lo desprecia por haber huido del sitio de Antioquía (FC 228), después, lamenta su muerte en 1102 y lo califica como un hombre prudente y noble (FC 443); este cambio de opinión indicaría que comenzó a escribir antes de 1102, es decir, cuando llegó a Jerusalén en 1101 (Munro 327), aún sin tener noticias de la reivindicación de Esteban. Asimismo, a partir de dos marcas en los *Gesta Francorum Iherusalem expugnantium* de Bartolfo de Nangis, se ha supuesto que Fulquero terminó esta primera redacción alrededor de 1106. En su reelaboración, el epítome dice: “aquí es el final” (BN 541), lo cual corresponde en la obra de Fulquero (503) al término de una gran victoria en agosto de 1105 que, además, expresa en verso. Tras la narración de esta victoria, nuestro autor continúa con una declaración de la necesidad de relatar las hazañas de la cruzada a pesar de sus deficiencias estilísticas (FC 503-504), lo cual, según Fink (20), implicaría una preparación para terminar su obra; luego añade la descripción de un terremoto y de varios fenómenos astronómicos en 1106 (FC 505-509). Por su parte, Bartolfo (543), una vez que ha reelaborado estas mismas descripciones, escribe: “Termina la historia”. Todo esto hace suponer que la primera redacción de la *Historia Hierosolymitana* comenzó en 1101 y terminó en 1106, y que empezó a circular rápidamente, de hecho, ésa era la opinión de Wallon y los editores del *Recueil* (xxx):

Esta primera parte se expandió muy aprisa: el primer abreviador de Fucher [sic], el autor anónimo de las *Gesta Francorum*, no conoció otra parte, se detiene en el mismo punto. Guiberto, que escribía hacia 1112 y que murió en 1124, la conocía también, ya que retoma a nuestro autor por su credibilidad y, al mismo tiempo, lo culpa de no confiar en el descubrimiento de la santa lanza.

Además de los *Gesta Francorum Iherusalem expugnantium* de Bartolfo de Nangis, existe otro epítome de Fulquero, conocido como el Códice “L” (Hagenmeyer 75-78), a veces identificado como Lisandro de Tours (Hiestand 214, nota 30), que utilizó esta primera redacción de manera casi textual y, probablemente, fue lo que Guiberto de Nogent leyó en vez de a Fulquero.⁸²

Quizá por su éxito (*RHC Occ.*, III xxx.), Fulquero comenzó una segunda redacción que probablemente culminó hasta los hechos del año 1124, cuando habría hecho una revisión general de su obra desde los eventos de 1095 modificando y añadiendo algunas partes (Fink 23-24). Finalmente, continuó escribiendo hasta 1127.

Existen dieciséis manuscritos de la *Historia Hierosolymitana*, de los cuales la mayoría son del siglo XII (diez) y XIII (cuatro). También el Códice “L” (o Lisandro de Tours) es del siglo XII, y de Bartolfo de Nanguis (o anónimo) existen dos del XII y uno del XIII (Hagenmeyer 91-104; *cfr.* *RHC Occ.*, III xxxi-xxxvi; Hiestand 227).

En 1611, Jacques Bongars hizo una enorme colección de textos de la cruzada que, reformulando a Guiberto de Nogent, tituló: *Gesta Dei per Francos*. Esta obra ingente contiene, en su primera parte, trece textos y fragmentos que incluyen a los cronistas principales de la cruzada (*Gesta Francorum*, Raimundo de Aguilers, Baldrico de Dol, Guiberto de Nogent, Baldrico de Bourgueil, Alberto de Aquisgrán, Guillermo de Tiro, etc.). Así pues, fue en esta colección donde apareció la primera edición moderna de Fulquero. Después, en 1641, Francois Duchesne culminó el trabajo de su padre André y publicó otra edición de Fulquero en una colección de crónicas para la historia de Francia. En 1717, Edmond Martène y Ursain Durand incluyeron la obra de Fulquero en su *Thesaurus novus anecdotorum* y agregaron el prólogo, que había sido omitido por Bongars y Duchesne. En el siglo XIX, la Academia francesa hizo una colección de textos de la primera cruzada, el *Recueil des historiens des croisades*, proyecto que había sido iniciado por Dom Bertereau en 1772 e interrumpido por la Revolución francesa; así los primeros

⁸² Esta conjetura se debe a que Guiberto (256) dice que Fulquero subió al Monte de los Olivos como capellán del patriarca Daiberto, y esta información sólo se encuentra en el Códice “L”.

dos volúmenes del *Recueil* aparecieron hasta 1841 y el texto de Fulquero, editado por Wallon, fue publicado en esta colección hasta 1866 en el tercer volumen (Fink 50-51). Finalmente, en 1913 Heinrich Hagenmeyer publicó la última y más reconocida edición de la *Historia Hierosolymitana*, que es la que utilizo.

Recapitulando lo dicho hasta aquí, Fulquero de Chartres pertenece a la primera generación de cronistas de la cruzada, los que tomaron parte en los hechos, y se destaca del resto por continuar su relato durante veintiocho años más, constituyéndose así como un testimonio único. A partir de sus propias declaraciones podemos pensar que concibió su obra como una *Historia*, ya que constantemente alude a su veracidad, permitida por ser testigo directo de los hechos, al empleo de un estilo llano y, sobre todo, porque su visión de la cruzada es la de una acción humana emprendida por la fuerza de la voluntad divina, es decir, que la cruzada forma parte del plan universal. No conocemos con certeza las razones que impulsaron a Fulquero a escribir, pudo haber comenzado su *Historia Hierosolymitana* por deseos personales, por la petición directa de Balduino I o por alguna otra circunstancia política, lo cierto es que empezó su primera redacción en 1101 y la terminó en 1106; poco tiempo después siguió escribiendo, en 1124 hizo una revisión general de su obra y continuó su redacción hasta 1127, cuando probablemente murió.

Para escribir su obra, Fulquero utilizó los *Gesta Francorum* y a Raimundo de Aguilers, que lo influyeron y, sobre todo, lo ayudaron (seguramente junto a otros testimonios orales) a completar su relato en lo referente a la armada principal. Como cronista de la primera generación, Fulquero influyó a escritores posteriores. De manera casi inmediata a su primera redacción surgieron dos epítomes de su obra: *Gesta Francorum Iherusalem expugnantium* de Bartolfo de Nangis y la *Secunda pars Historia Hierosolymitana*, obra anónima o atribuida a Lisandro de Tours, cuya primera parte, según ya hemos dicho, conocida como Códice “L”, es una copia de Fulquero y pretende ser de su autoría. Muchos otros autores hicieron uso del Códice “L” o de algún otro manuscrito de la primera redacción de Fulquero para componer sus propias obras, tal es el caso de Guiberto de Nogent, Ekkehardo de Aura y Radulfo de Caén, entre otros. Fulquero, además, destaca en importancia dentro de los textos de la primera generación, porque es el único que incluye una versión desarrollada de las palabras que ofreció Urbano II en Clermont para lanzar el llamado a la cruzada. Este discurso, en la *Historia Hierosolymitana*, es de vital importancia, pues encabeza la obra y sirve para prefigurar la idea general de la empresa. En la edición de Hagenmeyer, tras el prólogo (115-118), el primer capítulo relata de manera breve los malestares del mundo en Occidente y Oriente, así como la reunión del concilio de Clermont (119-123); el segundo capítulo presenta (a diferencia del resto de los cronistas) los decretos de Urbano II con respecto a la situación en Europa (123-130); pero es el tercer capítulo el que, después de relatar la aceptación unánime de los decretos, ofrece una versión del discurso de exhortación que es, a su vez, la que se presenta a continuación.

I. 3. Texto

[132] quoniam, o filii Dei, si pacem apud vos tenendam et ecclesiae iura conservanda fideliter sustentare virilius solito polliciti Deo estis, exstat operae pretium ut insuper ad quoddam aliud Dei negotium et vestrum, emendatione deifica nuper vegetati, probitatis vestrae valetudinem versetis. necesse est enim, quatinus confratribus vestris in Orientali plaga [133] conversantibus, auxilio vestro iam saepe acclamato indigis, accelerato itinere succurratis. invaserunt enim eos, sicuti plerisque vestrum iam dictum est, usque mare Mediterraneum, ad illud scilicet quod dicunt Brachium S. Georgii, Turci, gens Persica, qui apud Romaniae fines terras Christianorum [134] magis magisque occupando, lite bellica iam septuplicata victos superaverunt, multos occidendo vel captivando, ecclesias subvertendo, regnum Dei vastando. quos quidem si sic aliquandiu in quiete siveritis, multo latius fideles Dei supergredientur. qua de re supplici prece hortor, non ego, sed Dominus, ut cunctis cuiuslibet ordinis tam equitibus quam peditibus, tam divitibus quam pauperibus, edicto frequenti vos, Christi

[135] praecones, suadeatis, ut ad id genus nequam de regionibus nostrorum exterminandum tempestive Christicolis opitulari satagant. praesentibus dico, absentibus mando, Christus autem imperat. cunctis autem illuc euntibus, si aut gradiendo aut transfretando, sive contra paganos dimicando, vitam morte praepeditam finierint, remissio peccatorum praesens aderit. quod ituris adnuo, dono isto investitus a Deo. o quantum dedecus, si gens tam spreta, degener et daemonum ancilla, gentem omnipotentis Dei fide [136] praeditam et Christi nomine fulgidam sic superaverit o quanta impropria vobis ab ipso Domino imputabuntur, si eos non iuveritis qui professione Christiana censentur, sicut et vos. procedant, inquit, contra infideles ad pugnam iam incipi dignam et trophaeo explendam, qui abusive privatum certamen contra fideles etiam consuescebant distendere quondam. nunc fiant Christi milites, qui dudum exstiterunt raptores; nunc iure contra barbaros pugnent, qui olim adversus fratres et consanguineos dimicabant; nunc aeterna praemia nanciscantur, qui dudum pro solidis paucis mercennarii fuerunt. pro honore duplici laborent, qui ad detrimentum [137] corporis et animae se fatigabant. quinimmo hic tristes, hic pauperes, illic autem laeti et locupletes, hic inimici Domini, illic autem amici eius erunt. ituris autem mora non differat iter, sed propriis locatis sumptibusque [138] collectis, cessante bruma vernoque sequente, Domino praevio tramitem acriter intrent.

I. 4. Traducción

[132] “¡Oh, hijos de Dios! Puesto que, si han prometido a Dios sostener, de forma más viril que lo habitual, la paz, que debe ser mantenida entre ustedes, y los derechos de la Iglesia, que deben ser conservados fielmente, entonces, es eminente, además, ahora que acaban de ser revitalizados por la enmienda de Dios, que vuelquen el poder de su valentía hacia otro deber de Dios y suyo. Es necesario que cuanto antes apresuren el viaje y socorran a sus hermanos que se encuentran en la zona oriental, [133] quienes están necesitados de su auxilio, por el que ya han clamado con frecuencia. Pues, tal como ya se le dijo a la mayoría de ustedes, los turcos, raza pérsica, que ocupando más y más tierras de los cristianos en los confines de Romania, los han invadido hasta el mar Mediterráneo, hasta a aquel sitio que es sabido llaman el Brazo de San Jorge, [134] en una lid bélica ya septuplicada, han superado a los vencidos, matando o capturando a muchos, destruyendo iglesias, devastando el reino de Dios. En verdad, si así en calma se lo permitieran, durante algún tiempo, en gran medida aventajarán a los fieles de Dios. Por esta razón, con ruego suplicante, los exhorto, no yo, sino el Señor, a que ustedes, pregoneros de Cristo, persuadan con un frecuente edicto, a todos de cualquier orden, tanto a la caballería, como a la infantería, tanto a ricos, como a pobres,

[135] a que se preocupen por ayudar oportunamente a los cristianos, para que destierren esta raza perversa de nuestras regiones. A los presentes lo digo, a los ausentes lo mando, además Cristo lo ordena. Si, al avanzar o al atravesar, o bien al combatir contra los paganos, cuando todos juntos se dirijan allá, pusieran fin a su vida obstaculizada por la muerte, llegará la eficaz remisión de sus pecados, porque investido por Dios con este don, apruebo a los que habrán de ir. ¡Oh, cuánta deshonra habría, si una raza tan despreciable, degenerada y esclava de los demonios superara así a la raza provista de la fe de Dios omnipotente [136] y fúlgida por el nombre de Cristo! ¡Oh, cuántos improperios les serían imputados por el Señor mismo, si no ayudaran a quienes, como ustedes, profesan la cristiandad!” Dijo: “Marchen contra los infieles hacia una pugna digna de empezarse ahora y que debe terminar en victoria, quienes, en otro tiempo, incluso acostumbraban desplegar abusivamente su propia lucha; ahora háganse caballeros de Cristo, quienes hace poco se presentaron como ladrones; ahora, con derecho, pugnen contra los bárbaros, quienes en otro tiempo luchaban contra sus hermanos y consanguíneos; ahora obtengan las recompensas eternas quienes hace poco fueron mercenarios a cambio de pocas monedas; trabajen por un doble honor quienes [137] se fatigaban en detrimento de su cuerpo y alma. Pero más aún, aquí estarán tristes, aquí pobres, pero allá, felices y opulentos, aquí serán enemigos del Señor pero allá sus amigos. Pero que la demora no retrase el camino a los que habrán de ir, sino arrendadas sus propiedades y recogidas sus pertenencias, [138] cesando el invierno y siguiéndole la primavera, entren afanosamente en la senda con el Señor como guía.

I.5. Comentario

si pacem apud vos tenendam et ecclesiae iura conservanda sustentare virilius solito polliciti Deo estis

Fulquero es el único entre los cronistas que incluye, en su versión del sermón de Urbano II, un testimonio de la primera parte del discurso; en ésta se desarrollan una serie de decretos que tanto laicos como clérigos deben cumplir,⁸³ particularmente la institución de la “Paz de Dios”, cuya formulación ya tenía dos siglos de existencia y había sido matizada jurídicamente con el pasar de los años;⁸⁴ es por ello que la promesa, a partir de sus antecedentes, cobra una fuerza mayor en esta ocasión (*virilius solito*), es decir, el cumplimiento de los decretos esta vez debe ser cabal. En la obra de Fulquero existe una unión indisoluble entre los males que ocurren en Occidente y la empresa dirigida hacia Oriente, por tal motivo resulta fundamental que en el discurso se exprese, primero, la necesidad del orden en Europa y la disposición de los cristianos de acatar esta resolución; de hecho, en el capítulo III de su *Historia Hierosolymitana*, donde está inserta la versión del sermón que nos ocupa, el autor comienza apelando a la aceptación general de los decretos: “*His et aliis pluribus competenter dispositis, cuncti adsistentes, tam clerus quam populus, Deo gratias agendo, dictis domni papae voluntarie adspiraverunt et fidei pollicitatione decreta illius bene tenenda confirmaverunt*”,⁸⁵ lo cual le permite, entonces, comenzar con el sermón de exhortación.

exstat operae pretium

Esta expresión normalmente hace referencia a una recompensa por una acción o por la resolución de un problema e implica si vale la pena hacer algo. Fulquero propone que vale la pena dirigir su capacidad a otro asunto (también divino), que está en pie frente a ellos una empresa de suma importancia. Así pues, el matiz aquí corresponde al de emprender una acción bélica⁸⁶ y se opone conceptualmente al anterior precepto de mantener la paz (*pacem tenendam*).

quoddam aliud Dei negotium et vestrum

En esta expresión comienza a esbozarse la esencia del discurso. Como hemos visto, la concepción que Fulquero tiene de la cruzada es la de un evento de suma importancia en el plan divino, una peregrinación armada que

⁸³ Vid. *infra* Apéndice I.

⁸⁴ La Paz de Dios fue una institución establecida en el siglo X para proteger a los *inermes*, es decir, para evitar ataques contra los desprotegidos. Hoy en día se asume como un equívoco historiográfico la asociación de la génesis de la institución con las circunstancias caóticas generadas por el terror del año 1000, o con una acción política en contra del anarquismo feudal (Barthélemy 21-54); no corresponde a este trabajo hacer una revisión de dicha problemática, no obstante, se puede esbozar una definición causativa más general: la Paz de Dios fue una institución creada por la Iglesia y el poder laico para limitar los conflictos privados (Gergen 11); se originó fundamentalmente como una respuesta de la jerarquía eclesiástica y los establecimientos señoriales-clericales ante el problema de las exacciones de los *milites*, su fin era recuperar los territorios eclesiásticos amenazados por quienes los solían proteger (Flori, *La guerra santa* 70-71). La *Pax Dei* tuvo un proceso de refinamiento legislativo según las circunstancias y derivó también en la *Tregua Dei*, que prohibía los ataques en fechas específicas como fiestas litúrgicas o de jueves a lunes. La legislación de la Paz de Dios fue constituida en una serie de concilios, la mayoría realizados en Auvernia: Le Puy (975), Charroux (989 o 990), Narbonne (990), Le Puy (c. 990-3), Limoges (994), Poitiers (c. 1011-14), Charroux (1027-8), Limoges (1028), Poitiers (1029-31), Bourges (1031), Verdun-sur-le-Doubs (1019-21), Anse (1025); asimismo la Tregua de Dios en Toulouges (1027) y Narbonne (1054) (Cowdrey, *The Peace* 43-44).

⁸⁵ FC 131-132: “Una vez que éstas y muchas otras cosas fueron debidamente expresadas, todos los asistentes, tanto el clero como el pueblo, dando gracias a Dios, se alentaron de manera voluntaria por las palabras del señor Urbano, el papa, y mediante una fiel promesa confirmaron que mantendrían con rectitud sus decretos”.

⁸⁶ De hecho, podemos constatar un uso parecido en otro pasaje de Fulquero: cuando están sitiando una ciudad cercana a Antioquía, los cruzados, a modo de estrategia militar, deciden rodear (FC, 270): *dixerunt esse operae pretium, ut, dimissa obsidione, vadant per illam viam* [“dijeron que valía la pena que, una vez dejado el asedio, rodearan por aquel camino”].

adquiere tintes de “guerra santa” y que es comparable con las hazañas guerreras de los israelitas o macabeos del Antiguo Testamento,⁸⁷ de tal modo que aquí puede sobreentenderse ya esta idea en el *Dei negotium*, con el énfasis particular de deber que ofrece el *vestrum*. Por su parte, el pronombre *aliud* corresponde a los decretos anteriores (*ecclesiae iura conservanda*) pero, como es evidente, también responde a la inspiración divina que colma todo el sermón, tal como puede entenderse en la locución posterior: *enmendatione deifica nuper vegetati*. Hay, pues, una correspondencia, cifrada en la voluntad divina, entre el comportamiento que los fieles deben observar en Europa y la ulterior empresa que está a punto de proponerse.

probitatis vestrae valetudinem versetis

Hagenmeyer (132) comenta que esta expresión debe compararse con la versión de Roberto en la que Urbano recomienda al auditorio seguir la “*probitas et magnitudo Karoli Magni et Ludovici filii eius aliorumque regum, qui regna paganorum destruxerunt*”.⁸⁸ Como puede verse en diferentes pasajes de Fulquero, nuestro autor asigna un sentido militar a *probitas*, de tal suerte que *probitas* equivale a *fortitudo*; la expresión está asociada de manera irreductible con la fuerza guerrera. En una emboscada, tendida por los turcos en su camino a Nicea, Fulquero dice: “*sed quod audaciam vel probitatem suspicati sunt, pavorem grandem sperare possent*”,⁸⁹ asimismo, al narrar la toma de Antioquía, en contraste con la rapiña que hace la plebe, nos describe así a los líderes: “*at milites probitatis militiam tenuerunt, Turcos persequendo et occidendo*”.⁹⁰ Es, pues, la *probitas* una característica eminentemente militar de la que gozan los personajes más ilustres,⁹¹ pero que también se entraña en todo el pueblo, como podemos constatar cuando se habla de la *Franconum probitas* antes de realizar un ataque en Cesarea (FC 402) o de los *Franci tam animosi et probitate validissimi*.⁹² Entonces, si seguimos los usos a lo largo de la obra, la *probitatis vestrae valetudinem* equivaldría a un *fortitudinem vestrae militiae*, con lo cual el sentido bélico de la empresa estaría expresado sólo de manera tácita y podría verse desde una clave antitética: la valentía o fuerza militar ejercida de manera intestina no debe sólo ser apaciguada (*pacem tenendam*), sino, más bien, debe volcarse hacia un enemigo de la cristiandad, al que se aludirá de manera posterior en el sermón.

confratribus vestris in Orientali plaga conversantibus

Con esta expresión se consolida la idea de la unidad entre correligionarios, la cual fue refinada por Fulquero, pues, como apunta Hagenmeyer (133), en la primera redacción nuestro autor había usado *habitantibus* refiriéndose a los

⁸⁷ FC 116-117 y 364. Fulquero, naturalmente, comparte esta visión con otros cronistas que incluso refinaron más la idea; por ejemplo, Roberto el monje (4), en el prólogo de su obra, concibe la cruzada como el suceso más importante desde la creación del mundo y, al final, la entiende como el cumplimiento de las profecías (RM 110). Cfr. Kempf, *A Textual* 118-119.

⁸⁸ RM 6: “la probidad y la grandeza del rey Carlomagno y de su hijo Ludovico y de otros de sus reyes, que destruyeron los reinos de los paganos”.

⁸⁹ FC 195: “Pero, puesto que sospecharon audacia o valentía, podrían esperar un gran pavor”.

⁹⁰ FC 235: “Por el contrario, los caballeros mantenían la actitud militar propia de su valentía persiguiendo y matando a los turcos”. Otros ejemplos del mismo uso en FC (266, 363, 389 y 439).

⁹¹ Por ejemplo, casi al final del libro I, ante la muerte de Godofredo se dice lo siguiente de él (FC 307-308): *Quem (sc. Godofredum) ob nobilitatis excellentiam et militiae probitatem atque patientiae modestiam, necnon et morum elegantiam in urbe sancta regni principem omnis populus dominici exercitus ad illud conservandum et regendum elegit* [“Por la excelencia de su nobleza, por la valentía de su ejercicio militar y la moderación de su paciencia, e incluso por la refinación de sus costumbres, todo el pueblo del ejército de Dios eligió a Godofredo como su príncipe en la Ciudad Santa para que lo salvaguardara y lo reinara”]. También se habla de Tancredo como un *miles probus* (FC 393).

⁹² FC 182: “Los francos tan animosos y poderosísimos por su valentía”. Habría que añadir, además, que en este pasaje Hagenmeyer comenta con respecto a *probitate* que equivale a *virtute bellica*.

cristianos griegos, sirios y armenios que vivían en Oriente,⁹³ y luego lo cambió a *conversantibus*, con lo que incluía también a los peregrinos que hacían el viaje a Tierra Santa.

auxilio vestro iam saepe acclamato

Las peticiones de ayuda desde el este por parte del emperador griego, según comenta Hagenmeyer (133), ya habían sido dirigidas varias veces al papa y a la iglesia occidental en tiempos de Gregorio VII, cuando se proyectó una caravana de auxilio hacia Oriente en el año 1074 (Cowdrey, *Urban II* 177-179). Por otra parte, Fulquero también podría referirse al anterior sínodo celebrado en Piacenza en 1095, en el que, según el testimonio de Bernoldo de San Blas, hubo embajadores de Alejo que solicitaron ayuda. Asimismo, continúa Hagenmeyer, la noticia de la situación sufrida en el este fue confirmada por los peregrinos que regresaban. Parece que la alusión a este tema ya estaba en la mente de Urbano II, pues en una carta que dirigió a las personas de Flandes, datada en diciembre de 1095, dice: “*Fraternitatem vestram iam pridem multorum relatione didicisse credimus barbaricam rabiem ecclesias Dei in Orientis partibus miserabili infestatione devastasse*”.⁹⁴ Además, Guiberto de Nogent (135), cuando está hablando de la vida de Urbano, se refiere a una petición directa del emperador griego, Alejo: “*Ab Alexi Graecorum principe*”. Así pues, para Munro (*The Speech*, 236), dada la convergencia en las distintas versiones, el asunto de la petición de ayuda del este fue, sin lugar a dudas, uno de los temas a los que Urbano aludió en Clermont. Roberto el monje dice: “*A Iherosolomorum finibus et urbe Constantinopolitana relatio gravis emersit et sepiissime iam ad aures nostras pervenit*”;⁹⁵ por su parte, Baldrico dice: “*Audiuimus, fratres dilectissimi, et audistis, [...] quantis calamitatibus, quantis incommoditatibus, quam diris contritionibus, in Jerusalem et in Antiochia et in ceteris Orientalis plage ciuitatibus, Christiani nostri, fratres nostri, membra Christi, flagellantur, opprimuntur, injuriantur*”, y un poco después añade que algunos de estos cristianos “*inter nos mendicant*”;⁹⁶ lo que indicaría que regresaban de Oriente y, al pedir limosna, externaban sus desgracias.

Invaserunt enim eos [...] usque mare Mediterraneum

El tema del avance victorioso de los turcos también es retomado por Roberto: “*terras illorum Christianorum invaserit [...] Regnum Grecorum iam ab eis ita emutilatum est et suis usibus emancipatum quod transmeari non potest itinere duorum mensium*”⁹⁷ y por Baldrico: “*Nequam homines sanctas praecipuere civitates: Turci spurii et immundi nostris fratribus dominantur*”.⁹⁸ Incluso Guillermo de Malmesbury, quien escribió su versión del discurso treinta años después, precisa los lugares que habían sido ocupados: “*Syriam, Armeniam, omnem postremo Asiam Minorem (cujus provinciae sunt Bithinia, Phrygia, Galatia, Lidia, Caria, Pamphilia, Isauria, Licia, Cilicia), occupaverunt*”;⁹⁹ no obstante, Munro (*The Speech* 236) objeta que estas palabras están tomadas de la carta que Alejo le habría mandado al conde Roberto de

⁹³ Ekkehardo de Aura (13) precisa de los cristianos orientales que son “griegos y armenios”.

⁹⁴ *Epp.* 136: “Confiamos en que ya hace tiempo su hermandad ha entendido, por el relato de muchos, que la furia de los bárbaros ha devastado las iglesias de Dios con una miserable invasión en las zonas de Oriente”.

⁹⁵ RM 5: “Desde las fronteras de Jerusalén y la ciudad de Constantinopla ha surgido una terrible noticia y ya con mucha frecuencia ha llegado hasta nuestros oídos”.

⁹⁶ BB 6: “Hemos escuchado, queridísimos hermanos, y ustedes han escuchado [...] con cuántas calamidades, con cuántos perjuicios, con cuán funestas ruinas en Jerusalén y en Antioquía y en el resto de las ciudades de la zona oriental, los cristianos, nuestros hermanos, miembros de Cristo, son flagelados, oprimidos en injuriados [...] mendigan entre nosotros”.

⁹⁷ RM 5: “Han invadido las tierras de aquellos cristianos [...] de esta manera el reino de los griegos ya ha sido desmembrado y un parte de él, que no puede atravesarse en una jornada de dos meses, ha sido sometida a las costumbres gentiles”.

⁹⁸ BB 7: “Hombres malos han tomado las ciudades santas. Los turcos espurios e impuros dominan a nuestros hermanos”.

⁹⁹ GM 528: “Han ocupado Siria, Armenia, finalmente toda Asia Menor (cuyas provincias son Bitinia, Frigia, Galacia, Lidia, Caria, Panfia, Isauria, Licia y Cilicia)”.

Flandes¹⁰⁰ y que, por ello, estas precisiones no serían producto del discurso original de Urbano. Más allá de la exactitud en la referencia a los lugares, es evidente que hay un gradual ascenso hacia la urgencia del asunto: Urbano ha mencionado primero la hermandad religiosa que los une (*confratribus vestris*), luego la petición de ayuda (*auxilium acclamato*) que confiere una idea de retraso y, por lo tanto, de urgencia, y finalmente la eminente invasión en tierras cristianas.

ad illud scilicet quod dicunt Bracchium S. Georgii

Hagenmeyer (133-134) comenta que san Jorge era el patrón de la región y la denominación geográfica corresponde al antiguo *Sinus Astacenus*, también llamado por los latinos Bósforo o Mármara; actualmente es parte del mar de Ismid, el cual termina en Nicomedia, lo que supondría, además, una cercanía alarmante con Constantinopla y le daría un énfasis mayor a la urgencia del llamado. En otro pasaje, cuando Fulquero relata la llegada a Nicea de su contingente para unirse al asedio que ya hacían Bohemundo y Godofredo, vuelve a usar la misma expresión: “*mare, quod dicunt Bracchium S. Georgii, transfretavimus*”.¹⁰¹

Turci, gens persica

En la medida en que tuvo más experiencias, Fulquero comenzó a distinguir mejor a los pueblos orientales, pues, en efecto, sabe que quienes están *apud Romaniae fines* son los turcos, ya que, al relatar una de las primeras batallas, dice: “*en Turci, quorum et admiratus et princeps erat Soliman, qui Nicaeam urbem et Romaniam in potestate sua tenebat, congregatis sibi Turcis, scilicet paganis Persicis*”;¹⁰² la conciencia de que vienen de Persia queda también de manifiesto en un asedio que realizan contra Balduino y Tancredo en 1111: “*ebullit e Perside Turcorum gens maxima*”.¹⁰³ Otra prueba del aprendizaje que adquirió Fulquero para distinguir a los musulmanes la ofrece Hagenmeyer, cuando consigna que en la primera redacción decía *Turci et Arabes*,¹⁰⁴ lo que supondría que también había ahí sarracenos, y luego Fulquero lo cambió, cuando ya distinguía bien entre ambos pueblos. Cabe destacar que hasta aquí los turcos han sido presentados de modo apenas geográfico y en oposición a los correligionarios. La verdadera antítesis se dará más adelante, cuando haya atribuciones específicas a esta “raza pagana” y sean opuestas al “pueblo de Dios”.

lite bellica iam septuplicata

Como observa Hagenmeyer (134), el sentido de esta expresión debe tomarse como una hipérbole, no se trata, seguramente, de la referencia a siete batallas en particular, sino a la frecuencia e intensidad de las derrotas que los turcos han infligido a Romania.

¹⁰⁰ La opinión general es que esta carta es apócrifa y que fue reelaborada en el viaje de Bohemundo a Francia. En efecto, hay un claro paralelismo entre los textos, pues la carta (*Epp.* 132) hace la siguiente enumeración: “*Phrygia, Bithynia, minor Phrygia, id est Troia, Pontus, Galatia, Lydia, Pamphylia, Isauria, Lycia*”.

¹⁰¹ FC 179: “Hicimos travesía por el mar que llaman el Brazo de san Jorge”. La misma expresión en EA (13).

¹⁰² FC 192-193: “He aquí que los turcos, cuyo emir y príncipe era Solimán, quien mantenía bajo su dominio la ciudad de Nicea y Romania, después de haber reunido con él a los turcos, es decir a los paganos persas [...]”. También dice en otro pasaje (FC 179) que Nicea estaba en posesión de los **turcos orientales** (*cf.* EA 13).

¹⁰³ FC 549: “Salió desde Persia la mayor cantidad de turcos”. También Roberto el monje (RM, 5) los reconoce como *gens persica*.

¹⁰⁴ Hagenmeyer (134), en su clasificación, ofrece la lectura en A, B, F, R, β, δ, μ.

multos occidendo vel captivando

El tema del sufrimiento de los cristianos aparece en casi todas las versiones del sermón y, por ello, es muy probable que haya sido parte del plan temático de Urbano; Fulquero, no obstante, es absolutamente llano y general respecto a esto, a diferencia de los otros cronistas. Roberto (5), por ejemplo, hace un detallado relato de las atrocidades que son cometidas; Baldrico (6-7), por su parte, habla de calamidades, perjuicios y ruinas, y lo refiere también a los peregrinos,¹⁰⁵ pero más adelante emplea un efecto de silencio que magnifica los sufrimientos: “*inauditis exquiruntur tormentis*” (BB 7); Guillermo de Malmesbury (529) hace referencia al dolor físico que causan las flechas.

ecclesias subvertendo, regnum Dei vastando

La profanación de las iglesias también es un tema que se repite en las diferentes versiones del sermón, Roberto dice: “*ecclesiasque Dei aut funditus everterit aut suorum ritui sacrorum mancipaverit. Altaria suis feditatibus inquinata subvertunt*”¹⁰⁶ y Baldrico: “*ecclesie in quibus olim diuina celebrata sunt mysteria, pro dolor, ecce animalibus eorum stabula preparantur*”;¹⁰⁷ por ello, Munro (*The Speach 237*) piensa que también éste fue uno de los temas de los que con seguridad habló Urbano. En la progresión de los temas nuevamente podemos ver reflejada la idea de unidad: de la fraternidad entre correligionarios pasa al avance de los enemigos y los males que éstos generan, primero a los fieles de Dios y después a los templos, con lo cual se amplía el espectro hasta *regnum Dei*, cuyo perjuicio naturalmente compete a todo cristiano.

non ego, sed Dominus

Con esta expresión se llega a un punto de inflexión en el discurso: la voluntad de Dios en la empresa es evidente, Urbano es instrumento de esta voluntad, como refiere un poco más adelante (*Christus autem imperat*), de modo que comienza a insinuarse la idea de la violencia justificada. Como observa Riley-Smith (*The First Crusade 15-16*), desde el principio de su pontificado Urbano empleó un lenguaje similar para asociar a Dios con victorias militares, específicamente contra los musulmanes; por ejemplo, en una carta, datada en 1088, que envió a Bernardo, abad de Toledo, dice: “*Gaudemus etiam corde [al., gaudentes ergo corde, etc.] laetissimo, et magnas, ut decet, Deo gratias agimus, quod tantam nostris temporibus, dignatus est Christiano populo donare victoriam*”;¹⁰⁸ asimismo en una carta, datada en 1091, dirigida a Daiberto, obispo de Pisa, dice: “*Divinae siquidem majestatis dispositio Pisanae urbis gloriam nostris temporibus, et Saracenorum triumphis illustrare, [...] dignata est*”;¹⁰⁹ finalmente, en una carta, datada en 1093, dirigida a Rogerio, obispo de Siracusa, en la que alude al avance cristiano contra los sarracenos, dice: “*Dominator autem rerum omnium Deus [...] ex occidentis partibus militem Rogerium [...] bello strenuissimum, ad eandem insulam (sc. Siracusam) transtulit, qui multo labore, frequentibus praeliis, et crebris suorum militum caede et sanguinis effusione regionem praedictam a servitute gentilium opitulante Domino liberavit*”.¹¹⁰ La idea de la guerra sacralizada por la voluntad divina

¹⁰⁵ Del mismo modo, como nota Munro (*The Speach 237*), Guiberto de Nogent (139) alude al sufrimiento de los peregrinos.

¹⁰⁶ RM 5: “[el pueblo de los persas] derrumba las iglesias de Dios desde sus cimientos o las utiliza para sus propias ceremonias. Derriban los altares después de mancharlos con sus inmundicias”.

¹⁰⁷ BB 7: “las iglesias en las que alguna vez fueron celebrados los divinos sacramentos, ¡oh dolor!, son dispuestas como establos para sus animales”.

¹⁰⁸ Urbano, *epistulae* 288: “Alegrémonos con la mayor dicha en el corazón y, como es conveniente, demos muchas gracias a Dios, porque en nuestra época le ha parecido algo merecido regalar al pueblo cristiano tan gran victoria”.

¹⁰⁹ Urbano, *epistulae* 345: “La disposición de la majestad divina en nuestra época ha sido conceder el brillo a la gloria de la ciudad de Pisa mediante el triunfo contra los sarracenos”.

¹¹⁰ Urbano, *epistulae* 370-371: “Dios que gobierna todas las cosas llevó desde las zonas occidentales a Siracusa a su soldado Rogerio, muy hábil en la guerra, quien con gran esfuerzo, muchas batallas y la frecuente matanza y derramamiento de sangre de sus propios soldados,

(después declarada explícitamente: *pugnam dignam*) está latente en esta expresión y resulta un punto clave para entender la concepción entera de la cruzada; como menciona Munro (*The Speech* 237), éste es el pensamiento principal en todas las versiones.¹¹¹

cuiuslibet ordinis tam equitibus quam peditibus, tam divitibus quam pauperibus

Fulquero es el único entre los cronistas que alude a un llamado general por parte de Urbano; en la versión de Roberto (7), por el contrario, Urbano restringe el llamado a los hombres que sepan usar las armas, además previene a los clérigos de no ir sin el permiso de sus superiores, lo cual puede compararse con la carta que envió el papa a las personas de Bolonia en septiembre de 1096: “*neque clericis vero, neque monachis sine episcoporum vel abbatum licentia illuc eundi concedimus facultatem*”.¹¹² Así pues, existe la posibilidad de que Fulquero haya cometido un error al atribuir a Urbano una exhortación absolutamente general; no obstante, siguiendo a Somerville (Clermont 67), también es posible que esta disposición de restringir los grupos de participantes haya sido posterior y que el papa haya cambiado de parecer en el matiz de su discurso, después de ver la desproporcionada (y por ello incontrollable) respuesta que tuvo su llamado.¹¹³

edicto frequenti, vos, Christi praecones

Parece claro que Urbano pretendía que el mensaje se difundiera rápidamente por Europa mediante los representantes de los diversos centros religiosos; de hecho, este decreto forma parte del muy fragmentario canon legislativo (Somerville, Clermont 65; *cfr.* Alphanbéry y Dupront 34). Aquí no se dirige a los laicos, sino que ejerce su señorío en el sistema de abadías y obispados; no cualquiera podría dar el mensaje de manera correcta. Al llamarles *Christi praecones* no sólo reconoce su estatuto eclesiástico, sino que expresa nuevamente la voluntad de Dios en la empresa. Baldrico es aún más específico al referirse a la petición, precisa que Urbano habla dirigiéndose a los obispos y dice: “*fratres et coepiscopi, vos consacerdotes et coheredes Christi, per ecclesias uobis commissas id ipsum annuntiate et viam in Ierusalem toto ore viriliter predicate*”;¹¹⁴ Baldrico, además, añade el cumplimiento de la orden: “*Solutum concilium suum, et nos unusquisque properantes rediimus ad propria. Predicabant episcopi, et voce liberiori iam illud idem vociferabantur laici. Verbum Dei seminabatur, et cotidie numerus Ierosolimitanorum augebatur, uerecundebantur qui remanebant, etiam coram gloriabantur qui peregrinaturi disponebant*”.¹¹⁵ La difusión del mensaje era un deber de los obispos, pero pronto la noticia cobró una gran fuerza, salió del mero dominio episcopal y se diseminó por doquier.

con la ayuda de Dios, liberó a la mencionada región de la esclavitud a los gentiles”.

¹¹¹ También Roberto (4) expresa la misma idea en su prólogo: “*Hoc enim non fuit humanum opus sed divinum*” [“En efecto, ésta no fue una obra humana sino divina”].

¹¹² *Epp.* 137-138: “Sin el permiso de sus obispos o abades, no dejamos que hagan el viaje ni clérigos ni monjes”. Sobre la prohibición de ir para los monjes, véase también Cowdrey (*Urban II* 184-185).

¹¹³ Esto último podría comprobarse en la *Notitia* que nos ha llegado sobre la visita de Urbano a Limoges, después de Clermont, donde (*RHC Occ.*, V 351-352) se dice: “*duces, comites, episcopi, clerici et religiosi, principes et barones, senes et iuvenes, liberi, servi, et puellae, unaque inspiratione commoti, ab Hispania, Provincia, ab Aquitania, Britannia, ab Anglia, Scotia, Normania, Apulia, et aliis terris et regnis, undique concurrunt, armati fide et virtute et signo sanctae crucis signati*”. [“duques, condes, obispos, clérigos y religiosos, príncipes y barones, viejos y jóvenes, hombres libres, siervos y muchachas, motivados por la misma inspiración, de Hispania y Provenza, de Aquitania y Bretaña, de Inglaterra, Escocia, Normandía, Apulia y otras tierras y reinos, concurren desde todas partes, armados por la fe y el valor y marcados por el signo de la santa cruz.”]

¹¹⁴ BB 10: “hermanos y obispos, ustedes, sacerdotes y coherederos de Cristo, anuncien esto mismo por las iglesias comisionadas a ustedes y prediquen virilmente el camino a Jerusalén”.

¹¹⁵ BB 11: “El concilio se disolvió y cada uno de nosotros regresamos a nuestras tierras rápidamente. Los obispos predicaban, y con un discurso más laxo los laicos ya vociferaban lo mismo. La Palabra de Dios era sembrada y cada día aumentaba el número de quienes irían a Jerusalén, los que se quedaban se avergonzaban, y los que se disponían a hacer la peregrinación eran honrados incluso públicamente”.

tempestive Christicolis opitulari satagant

Esta declaración constituye el punto central del mensaje, es la idea que los obispos deben difundir en cada lugar; es, pues, la ayuda a toda persona que cultive la religión cristiana el punto neurálgico del sermón en esta versión. Esta *necessitas*, además, reviste un carácter de total urgencia (*tempestive*)¹¹⁶ y está marcada, de manera cada vez más clara, por una idea bélica: la ayuda requerida es para exterminar a la raza impía (*ad id genus nequam [...] exterminandum*) que ocupa el territorio que alguna vez habitaron los cristianos y que, por lo tanto, compete salvar a todo aquel que comparta la religión (*regionibus nostrorum*).

si aut gradiendo aut transfretando sive contra paganos dimicando

Con esta declaración nuestro autor configura una unión indisoluble entre los componentes que constituyen la empresa: el viaje y (mencionado por primera vez de manera explícita) el combate. Las nociones de peregrinación y guerra justa se mezclan y sus fronteras espirituales parecen desaparecer en la medida en que ambas acciones son igualmente meritorias. Todos los elementos de estas disyunciones (*gradiendo*, *transfretando* y *dimicando*), si bien conforman un *iter bellicum*, son también las condiciones para obtener el perdón de los pecados (*remissio peccatorum*), de modo que cada uno, el viaje o el combate, posee valor en sí mismo. Fulquero tiene una clara noción de las diferentes rutas que hicieron los contingentes para ir a Oriente, sabe que algunos fueron por mar y otros por tierra;¹¹⁷ así, en la Pascua de 1097, cuando él mismo y su contingente están a punto de atravesar el mar desde Brindisi, ven emerger una nave que se había hundido antes, de la que resuena una alabanza a Dios y, al reunir los cadáveres,

repertae sunt in carnibus quorundam super spatulas scilicet cruces insigniatae. nam quod in pannis suis vivi gesserunt, competebat, Domino volente, in ipsis servitio suo sic praeoccupatis idem Signum victoriosum sub pignore fidei permanere; simul etiam tali miraculo patefieri considerantibus merito dignum erat, ipsos defunctos sub misericordia Dei iam quidem vitae perennis adeptos fuisse.¹¹⁸

Así, queda constatada la promesa de Urbano.

remissio peccatorum praesens aderit

Como sugiere Munro (*The Speech* 238), el establecimiento de este tema parece seguro, incluso se encuentra en el canon II del concilio: “*quicumque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione, ad liberandam ecclesiam Dei Jerusalem profectus fuerit, iter illud pro omni paenitentia reputetur*”.¹¹⁹ Es claro que la desaparición de los pecados para quien asistiera a la cruzada fue un tema clave en el sermón y casi todas las versiones convergen en la declara-

¹¹⁶ En su comentario, Hagenmeyer (135) opone el tiempo justo que constituye la inmediatez (*tempestive*) a la tardanza que provoca la ruina cristiana (*si aliquandiu in quiete siveretis*).

¹¹⁷ Antes de hablar de su propio contingente, Fulquero (153-168) relata las rutas de los principales líderes.

¹¹⁸ FC 169-170: “Fueron encontradas en las carnes de algunos, sobre sus hombros, cruces marcadas, pues lo que habían llevado en sus ropas mientras estaban vivos, queriéndolo Dios, convenía que permaneciera con contrato de fe como señal de victoria en los mismos que se habían desempeñado así en su propio servicio; al mismo tiempo también era digno de mérito que fuera revelado por un milagro de tal clase a quienes lo contemplaban el hecho de que los mismos difuntos ya habían adquirido la quietud de la vida eterna bajo la misericordia de Dios”.

¹¹⁹ Somerville (Clermont 65): “Para todo aquel que marche a Jerusalén para liberar la iglesia de Dios solamente por su devoción, no por la obtención de gloria o dinero, aquel viaje será considerado como una penitencia completa” (*cfr.* Mansi 816).

ción de este punto;¹²⁰ Roberto dice: “*Arripite igitur viam hanc in remissione peccatorum vestrorum*”;¹²¹ Baldrico, por su parte, dice: “*Confessis peccatorum suorum ignorantium securi de Christo celerem paciscimini veniam*”;¹²² y Guillermo de Malmesbury, como Fulquero, hace extensiva la remisión tanto para los que hicieran el viaje como para los que combatieran: “*Ituri et propugnaturi Christianitatem [...] omnium absolutionem criminum*”.¹²³ Tenemos una clara comprobación del punto en las palabras de Urbano mismo, pues, en la carta que envía a los flamencos, dice: “*Gallicanas partes visitavimus eiusque terrae principes et subditos ad liberationem Orientalium ecclesiarum ex magna parte sollicitavimus [...] pro remissione omnium peccatorum suorum in Arvernensi concilio cebriter eis iniunximus*”;¹²⁴ asimismo, en la carta dirigida a las personas de Bolonia, dice: “*sciatis autem eis omnibus, qui illuc non terreni commodi cupiditate sed pro sola animae suae salute et ecclesiae liberatione profecti fuerint, paenitentiam totam peccatorum, de quibus ueram et perfectam confessionem fecerint, [...] dimittimus*”.¹²⁵ De esta manera, constatamos que la desaparición de los pecados era una promesa ligada a la cruzada y que, seguramente, tuvo un gran impacto en las mentalidades de la época.

dono isto investitus a Deo

Nuevamente estamos ante la idea de que la cruzada es asunto de la voluntad divina; no obstante, en esta declaración en particular, Urbano insufla su figura de esta voluntad y se reviste de autoridad, su autoridad natural como heredero de san Pedro y, por lo tanto, vicario de Cristo, con la que puede otorgar la *remissio peccatorum*. Esta autoridad espiritual, cuya investidura viene de Dios mismo, se traduce también en un liderazgo único, capaz de unificar en esta empresa las voluntades de un mundo cristiano atomizado, como lo expresa Urbano mismo en la carta que envía a la gente de Flandes cuando establece como su representante a Ademaro de Le Puy: “*ut quibus hanc viam forte suscipere placuerit, eius (sc. Ademari) iussionibus tamquam nostris pareant atque eius solutionibus seu ligationibus, quantum ad hoc negotium pertinere videbitur, omnino subiaceant*”.¹²⁶ De hecho, la idea de Urbano como líder se mantiene durante la cruzada y es asumida por sus participantes más importantes, como podemos ver en la carta que le envían desde Antioquía en septiembre de 1098, tras la muerte de Ademaro, para que vaya con ellos: “*mandamus igitur et remandamus tibi, carissimo patri nostro, ut tu pater et caput ad tuae paternitatis locum venias, et qui beati Petri es vicarius, in cathedra eius sedeas et nos filios tuos in omnibus recte agendas oboedientes habeas, et omnes haereses, cuiuscumque generis sint, tua auctoritate et nostra uirtute eradices et destruas*”.¹²⁷

gens tam spreta, degener et daemonum ancilla

Ésta es la tercera referencia que Fulquero hace de los turcos: en principio los ha llamado *gens persica*, después ha hecho la mención general de *genus nequam* y finalmente *gens tam spreta*; hay, pues, una gradación en los atributos

¹²⁰ Además de los *loci similes* que se presentan a continuación, esto puede confrontarse con la versión de Ekkehardo de Aura (15), quien dice: “*doctor egregius remissionem omnium condonat peccatorum*” o con el largo desarrollo que hace tiempo después Guillermo de Tiro (42).

¹²¹ RM 7: “Entonces, tomen este camino para redimir sus pecados”.

¹²² BB 10: “Una vez que hayan confesado la desgracia de sus pecados, ustedes, seguros de Cristo, otorguen rápidamente el perdón”.

¹²³ GM 29-530: “A los que habrán de ir y pelear por la cristiandad [...] la absolución de todos sus crímenes”.

¹²⁴ *Epp.* 136: “Hemos visitado las regiones de Francia y hemos pedido a la mayor parte de los príncipes de esa tierra y a sus súbditos que liberen las iglesias de Oriente [...] y les hemos ordenado con recurrencia en el concilio de Auvernia que lo hagan por la remisión de todos sus pecados”.

¹²⁵ *Epp.* 137: “Sepan que a todos los que marchen hacia allá no por el deseo de una tierra sino por la salvación de su alma y la liberación de la iglesia, concedemos el perdón de todos los pecados, de quienes hayan hecho una confesión verdadera y completa”.

¹²⁶ *Epp.* 136-137: “para que quienes por fortuna hayan querido tomar este camino obedezcan las órdenes de Ademaro como si fueran las nuestras y sometan a sus permisos y restricciones todo cuanto parezca que es propio de esta empresa”.

¹²⁷ *Epp.* 164: “Entonces, te pedimos y te volvemos a pedir a ti, nuestro queridísimo padre, que como padre y cabeza vengas al lugar de tu paternidad y tú, que eres el vicario de san Pedro, te sientes en su silla y nos mantengas a tus hijos obedientes en todas las cosas que deben hacerse con rectitud, y erradiques y destruyas a todos los herejes, de cualquier tipo que sean, mediante tu autoridad y nuestro valor”.

imputados a los turcos: de una noción de carácter geográfico y cultural, pasa a una idea de desprecio general para llegar luego a detallar los atributos que generan el desprecio. La precisión en la descripción de esta locución responde a un enfrentamiento directo con el pueblo elegido, es decir que los elementos de desprecio corresponden de manera antitética a los elementos de loa que se atribuyen al pueblo cristiano, en una visión maniquea en la que la definición parte de la oposición. Como observa Munro (*The Speech* 238), las expresiones de desprecio hacia los turcos son comunes en el resto de las versiones; Roberto (5), por ejemplo, también usa una clara oposición entre “*gens a Deo electa et dilecta*” y “*gens prorsus a Deo aliena*”, asimismo les llama “*nefaria gens*”; también Baldrico (7) les dice: “*Turci spurii et immundi*”. En general, cuando Fulquero alude a los turcos, usa una adjetivación que remite de manera irreductible a su condición de enemigos de la fe (*perfidii*)¹²⁸ o bien a un pueblo que no corresponde al elegido por Dios (*pagani*),¹²⁹ con lo cual la configuración del enemigo ayuda a perfilar, ante la oposición, la unidad de un pueblo que se distingue por su fe a Dios omnipotente (*omnipotentes Dei fide*).

gentem omnipotentis Dei fide praeditam et Christi nomine fulgidam

Nuevamente se presenta una clara antítesis entre elementos inmediatos, a través del contraste entre *daemonum* y *Dei* que insinúa la pertenencia espiritual de los pueblos. Para Munro (*The Speech* 240), Fulquero ha dilatado la mención del pueblo elegido hasta este punto, para alejar la noticia de los males entre correligionarios que azotan Europa de la dirección que da en este momento al discurso, es decir, para que no confluyan en la proximidad las ideas del mal y del bien en esta *gens*; también relaciona esta mención con la declaración de Roberto (5) de la “*gens Francorum [...] a Deo electa et dilecta*” con la que empieza su versión; sin embargo, no podemos aseverar que Fulquero se esté refiriendo exclusivamente a los *Franci*, aunque sí parece ser que distingue a su auditorio del resto de los cristianos y le otorga además la representatividad (*fulgida nomine Christi*) y, por ello, la dirección de la empresa (*gens praedita*), con lo cual podemos conjeturar una velada alusión a la naturaleza bélica, aquí no sólo justificada sino santificada, de este mismo pueblo.

O quanta improperia vobis ab ipso Domino imputabuntur

Con esta declaración, Urbano enfatiza el sentido de obligación que entrañan sus palabras. Se trata, de hecho, de una apódosis que precede a su prótasis, en donde se expresa la consecuencia de no ejecutar la acción (*si eos non iuveretis*). Así como la empresa está dispuesta por la voluntad de Dios, también su incumplimiento será juzgado por Él (*ab ipso Domino*), como algo deshonesto que no corresponde al pueblo elegido (*improperia*).¹³⁰

sicut et vos

La comparación añade solidez a la idea de unidad cristiana (*qui professione Christiana censentur*) que ya había expresado previamente.

contra infideles ad pugnam iam incipi dignam et trophaeo explendam, qui abusive privatum certamen contra fideles etiam consuescebat distendere quondam

Como subraya Munro (*The Speech* 239), la mención de la necesidad de transformar los males que ocurren en Occidente en una pelea justa es un tema que todas las versiones abordan y, por ello, es seguro que estaba en el

¹²⁸ FC 318, 476, 499, 569, 629, 724, 761. Esta adjetivación responde también a la noción general que tenían los cruzados, como puede verse en la carta que envía Esteban de Blois a su esposa Adela, en donde le cuenta sobre la batalla contra los *perfidis Turcis* (*Epp.* 141).

¹²⁹ FC 143, 152, 193, 227, 256, 261, 264, 280, 306, 313, 314, 496, 659, 741, 756.

¹³⁰ Hagenmeyer (136) hace corresponder el sentido de *improperium* con *dedecus* y *convitium*.

plan programático de la predicación de Urbano. La referencia a los odios intestinos, por ejemplo, está expresada así en Roberto: “*Cessent igitur inter vos odia, consticescant iurgia, bella quiescant et totius controversie dissensiones sopiantur*”;¹³¹ por otra parte, Baldrico también alude a esa necesidad de que las guerras endémicas se vuelquen contra el verdadero enemigo:

*Hec ideo, fratres, dicimus, ut et manus homicidas a fraterna nece contineatis; et pro fidei domesticis uos exteris nationibus opponatis; et sub Iesu Christo, duce nostro, acies Christiana, acies inuictissima, melius quam ipsi ueteres Iacobite, pro uestra Ierusalem decertetis; et Turcos qui in ea sunt, nefandiores quam Iabuseos, impugnetis et expugnetis.*¹³²

Lo mismo afirman Guiberto: “*Indebita hactenus bella gessistis [...] Nunc vobis bella proponimus quae in se habent gloriosum martyrii munus*”¹³³ y Guillermo “*Nunc vobis, inter ista peccatorum naufragia constitutis, portus placidae quietis aperitur, nisi negligitis. Parvi laboris in Turcos compendio retribuetur vobis perpetuae salutis statio. Comparate nunc labores quos in scelerum exercitio habuistis, et eos quos in itinere quod praecipio habituri estis*” y más adelante: “*illam fortitudinem, prudentiam illam, quam in civili conflictu habere consuetis, iustiori effundentes praelio*”.¹³⁴ En el caso particular de Fulquero, esta transformación de la violencia bélica expresa primero su meta (*pugnam dignam*) y luego su punto de partida (*privatum certamen*). Las oposiciones puestas en paralelo funcionan como el colofón del discurso, pues se contraponen los elementos antitéticos que resultan la esencia del sermón: *infideles...fideles, milites Christi...raptores y barbaros...fratres/consanguineos*; así, la actitud particular de los hombres, expresada en una estructura trimembre, se ve reflejada en la contraposición general *pugna digna...privatum certamen*, cuya modalidad está expresada con un adverbio y un ablativo (*abusive...iure*) y sitúa la empresa en un marco jurídico-religioso. Este mecanismo que corona el sermón, además, responde a una construcción circular que excede los límites de la predicación dentro de la obra: en el primer capítulo de su *Historia Hierosolymitana*, Fulquero narra cómo Urbano se daba cuenta de la maldad que perturbaba a Occidente:

*videns autem Christianitatis fidem enormiter ab omnibus, tam clero quam populo, pessundari et terrarum principibus incessanter certamine bellico nunc istis nunc illis inter se dissidentibus pacem omnino postponi, bona terrae alternatim diripi, multos iniuriose victos captuari et in carceres teterrimos truculentissime subruí, supra modum redimi vel intus trifariam angariatos, scilicet inedia, siti, algore, obitu clandestino extingui, loca sancta violari, monasteria villasque igni cremari, nulli mortalium parci, divina et humana ludibriis haberi.*¹³⁵

¹³¹ RM 6: “Entonces, que los odios entre ustedes se detengan, que se aplaquen las querellas, que se apacigüen las guerras y se tranquilicen las disputas de cualquier controversia”.

¹³² BB 9: “Por ello decimos esto, hermanos, para que alejen sus manos homicidas de una matanza fraterna y para que, por los que comparten su fe, se opongan a las naciones extranjeras; y para que, bajo el mando de Jesucristo, nuestro líder, como ejército cristiano, el ejército más invicto, mejor incluso que los antiguos jacobitas, combatan por nuestra Jerusalén, y ataquen y derroten a los turcos que están en ella, más impíos que los jebuseos”.

¹³³ GN 138: “Hasta ahora han hecho guerras indebidas [...]. Ahora les proponemos guerras que en sí mismas tienen la recompensa gloriosa del martirio”.

¹³⁴ GM 527: “En este momento para ustedes, que están encallados entre estos naufragios de sus pecados, se abre un puerto de plácida quietud, si no lo rechazan. Mediante la recompensa de un pequeño esfuerzo contra los turcos será retribuida a ustedes la garantía de la salvación eterna. Comparen en este momento los esfuerzos que han hecho en el ejercicio de sus crímenes con los que habrán de hacer en el viaje que les ordeno”; GM 530: “Esparciendo en una batalla más justa aquella valentía, aquella inteligencia que han acostumbrado tener en el conflicto intestino”.

¹³⁵ FC 120-121: “Al ver que los bienes de la tierra eran saqueados alternadamente, que muchos injustamente eran capturados y de forma muy truculenta eran arrojados a cárceles sumamente terribles, que eran comprados ilegalmente o bien, dentro, obligados en tres formas: por la inedia, la sed y el frío, eran extintos en una muerte clandestina. Al ver que los lugares santos eran quemados con fuego, que ninguno de los mortales era perdonado, que las cosas divinas y humanas eran tenidas por burla.”

Por otra parte, Urbano también conocía los avatares de Oriente: “*audiens etiam interiores Romaniae partes, a Turcis super Christianos occupatas, impetu feroci perniciose subdi*”.¹³⁶ Los incidentes que ve (*videns*) están relacionados con la primera parte del concilio, el decreto para mantener la Paz de Dios, y lo que escucha (*audiens*), las noticias que le llegan (*auxilio acclamato*), está relacionado con la segunda parte, el sermón en sí mismo, la necesidad de llevar las armas a Oriente. Al principio de la predicación ya se había insinuado ese tránsito necesario de la *probitas*, entendida como *fortitudo*, que debía alejarse de Europa al respetar la ley (*pax tenenda*) y dirigirse a un nuevo destino (*ad aliud Dei negotium*); ahora, finalmente, los elementos del camino que debe emprender el ímpetu bélico están claros, el *iter* no sólo es el camino de Occidente a Oriente, también es el camino *ex pugna indigna ad pugnam dignam*.

Nunc aeterna praemia nanciscantur, qui pro solidis paucis mercenarii fuerunt

Con esta nueva oposición, Urbano muestra la diferencia entre lo que se puede recibir de una y otra pugna. Antes ya se había aludido a la *remissio peccatorum*, ahora a los *aeterna praemia*. El asunto de las recompensas espirituales es un *locus* que se repite en la mayoría de las versiones y que resulta evidente a partir de la dirección divina de la empresa, por ello, piensa Munro (*The Speech* 239), es seguro que fue un tema de la predicación. Roberto, por ejemplo, agrupa los dos conceptos simultáneamente: “*Arripite igitur viam hanc in remissione peccatorum vestrorum, securi de inmarcescibili gloria regni celorum*”;¹³⁷ Baldrico, por su parte, hace la disyunción entre la vida y la muerte en la empresa: “*uel uictoriosi ad propria remeabitis, uel sanguine uestro purpurati perenne brauium adipiscemini [...] Via breuis est, labor permodicus est qui tamen inmarcescibilem uobis rependet coronam*”;¹³⁸ Guiberto dice: “*Nunc uobis bella proponimus quae in se habent gloriosum martyrii munus*”¹³⁹ y Guillermo, como ya se había dicho: “*Parui laboris in Turcos compendio retribuetur uobis perpetuae salutis statio*”.¹⁴⁰

Pro honore duplici laborent, qui ad detrimentum corporis et animae se fatigabant

Podría generar cierta ambigüedad el *honus duplex*, Munro (*The Speech* 239), de hecho, duda si es una alusión a las recompensas materiales que acompañarían a las espirituales; sin embargo, para Hagenmeyer (136-137) es claro que la duplicidad se debe, por un lado, a la gloria de pertenecer a la *militia Christi* y, por otro lado, a la posibilidad de ganarse la vida eterna. Las construcciones antitéticas que preceden esta locución parecen orientar más bien a esta interpretación, pues los elementos peyorativos se trasladarían nuevamente hacia algo loable, así el *detrimentum corporis* correspondería al paso a una *pugnam dignam*, y el *detrimentum animi* a los *aeterna praemia*.

Ituris autem mora non differat iter

Cfr. II. 5: *Quod si carus liberorum y non vos protrahat ulla possessio*

propriis locatis

Para Hagenmeyer (137), este ablativo absoluto se refiere a dejar sus tierras en renta o confiarlas a alguien para su administración; así lo constata con dos expresiones similares en otros lugares de la obra: al empezar el libro

¹³⁶ FC 121: “Al escuchar que las partes interiores de Romania, ocupadas por los turcos, por encima de los cristianos, eran sometidas perniciosamente con un ataque feroz”.

¹³⁷ RM 7: “Entonces, tomen este camino para redimir sus pecados, seguros de la gloria eterna del reino de los cielos”.

¹³⁸ BB 9: “y regresarán victoriosos a sus tierras o, enrojecidos con su propia sangre, conseguirán el premio eterno [...]. El camino es corto, el esfuerzo es muy pequeño y, no obstante, los recompensará con la corona inmarcesible”.

¹³⁹ GN 138: “Ahora les proponemos guerras que en sí mismas tienen la recompensa gloriosa del martirio”.

¹⁴⁰ GM 527: “Mediante la recompensa de un pequeño esfuerzo contra los turcos será retribuida a ustedes la garantía de la salvación eterna”.

segundo, Balduino hereda el reino de Jerusalén, por lo cual debe dejar sus tierras en Edesa: “*terram suam, quam possidebat, locavit cuidam Balduino comiti, cognato suo, eam comittens*”;¹⁴¹ asimismo, en el libro tercero, Balduino II debe reasignar las tierras en Antioquía: “*mortuorum procerum terras vivis sub racionio daturus locaret*”.¹⁴²

Cessante bruma vernoque sequente

No existen otros testimonios de que Urbano haya fijado una fecha precisa para la partida, aquí sólo hace referencia a la primavera, de modo que es probable que sólo hasta después se haya acordado el 15 de agosto, pues así lo indica la carta que el propio Urbano envió a la gente de Flandes, datada en diciembre de 1095: “*sciant eum in beatae Mariae Adsumptione cum Dei adiutorio profecturum eiusque comitatus tunc se adhaerere posse*”.¹⁴³

Domino praevio tramitem acriter intrent

La versión de Fulquero termina con estas palabras: la exhortación directa a emprender el camino. Aquí naturalmente retoma el tema de la voluntad de Dios en la empresa y confiere, quizás, un doble valor a *praevious*: por un lado, el Señor será quien los guíe y por tanto el líder; por otra parte, también puede aludir al símbolo del Señor que llevarán por delante en sus ropas, esto es, la cruz misma. Roberto (8-9), por ejemplo, acaba con una cita del Evangelio haciendo referencia a la cruz, y Guiberto de manera similar: “*ante vos in sua bella mittendos Christum fore signiferum indubitanter credite et praecursorem individuum*”.¹⁴⁴ Por tanto, aunque aparentemente carece de fuerza en la locución, el final del discurso se erige desde el símbolo primario: la cruz.

¹⁴¹ FC 353: “Confirió la tierra que poseía a cierto conde Balduino, pariente suyo, confiándosela”.

¹⁴² FC 634: “Para dárselas a los vivos, les confería de manera calculada las tierras de los próceres que habían muerto”.

¹⁴³ *Epp.* 137: “Sepan que él (sc. Ademaro) habrá de marchar con la ayuda de Dios el día de la Asunción de santa María, y que en ese momento se pueden unir a su contingente”.

¹⁴⁴ GN 140.

II. El sermón de Urbano II en Clermont según Roberto el monje

II.1. Roberto el monje

Como suele ocurrir con estos autores, lo que sabemos con certeza acerca de Roberto procede de su obra. A partir de ciertas declaraciones puede suponerse que nuestro autor fue partícipe de alguna peregrinación a Oriente pero seguramente ésta no fue durante la cruzada; por ejemplo, al hablar de Antioquía, lo hace como si hubiera estado ahí: “digamos algo acerca de este lugar y ofrezcamos algo a aquellos que nunca la han visto”;¹⁴⁵ por otra parte, cuando da cierta información sobre el emir Egipcio, revela que ésta le ha llegado por un converso que conoció en Jerusalén: “Y para que nadie diga que es a la ligera lo que vamos a decir, lo obtuvimos de cierto hombre que nos lo contó después en Jerusalén, quien se hizo cristiano por su propia voluntad y fue bautizado como Bohemundo”¹⁴⁶ y mantiene esta idea poco después, cuando dice: “tal como el antes mencionado converso nos lo contó después en Jerusalén”.¹⁴⁷ No obstante, a pesar de que estas afirmaciones podrían hacernos pensar que Roberto hizo un viaje a Oriente, también revelan un enorme cuidado por dotar de veracidad su relato. Como observan sus más recientes editores, Kempf y Bull (xix), es necesaria cierta reserva al ponderar estos pasajes, pues no debe confundirse la experiencia real del autor con la configuración del personaje autoral, es decir, con las intenciones de establecerse como una figura cuya autoridad emana de sus experiencias; además, el personaje del converso Bohemundo fue utilizado por otros autores, como Raimundo y Alberto, también para denotar su credibilidad; finalmente, resulta extraño que Roberto no haya aludido al principio de su obra a este viaje. Así pues, la peregrinación de nuestro autor, indudablemente posterior a la cruzada, tampoco es segura.

Roberto pertenece a la segunda generación de cronistas de la cruzada pero, a diferencia de sus contemporáneos benedictinos, Baldrico y Guiberto, quienes fueron personajes más o menos ilustres en su época y cuya obra fue prolífica, de él sólo conservamos su *Historia Iherosolimitana* y no sabemos mucho de su carrera eclesiástica en Francia. Sin embargo, Roberto tuvo el cuidado de incluir dentro de su obra un texto sumamente revelador, en donde podemos evaluar las condiciones en las que escribió, sus intenciones autorales y algunos detalles de su vida. Por consiguiente, es importante analizar este pasaje, colocado antes del prólogo, que encabeza su obra y se titula,¹⁴⁸ de manera esclarecedora, *apologeticus sermo*:

¹⁴⁵ RM 83: *de eius situ vel esse aliquid dicamus, esique qui eam nunquam viderunt aliquid inde aperiamus.*

¹⁴⁶ RM 104: *Et ne quis frivolum esse dicat quod dicturi sumus, a quodam viro qui hec postea in Ierusalem retulit habuimus, qui sponte sua factus est Christianus, et baptisate vocatus est Boamundus.*

¹⁴⁷ RM 106: *sicut supradictus proselitus Ierosolimis deinceps retulit.*

¹⁴⁸ El título podría no ser original de Roberto (cfr. Kempf y Bull xvii).

A todos los que van a leer esta historia o bien van a escuchar cuando se lea y van a comprenderla después de escucharla, les pido que me concedan su perdón, cuando encuentren algo poco refinado en la composición, porque fui obligado a escribirla por mi voto de obediencia. En efecto, cierto abad, de nombre B., distinguido por su saber literario y sus impecables costumbres, me mostró una historia que trataba sobre este tema pero que no le gustaba en lo absoluto, en parte porque no tenía el principio, que fue establecido en el concilio de Clermont, en parte porque el desarrollo de tan bello tema carecía de refinamiento y la composición de las expresiones vacilaba también sin refinación. Por lo tanto, a mí, que estuve presente en el concilio de Clermont, me ordenó que le pusiera una cabeza a este tema acéfalo y que lo escribiera con un estilo más cuidado para los futuros lectores. Sin embargo, ya que no tuve otro escriba más que a mí mismo, dicté y también escribí, de manera que de forma ininterrumpida la mano obedeció a la mente, y la pluma a la mano, y la página a la pluma. En efecto, puede ofrecer suficiente credibilidad tanto la ligereza de la obra como la composición de las expresiones con muy poco ornato; por lo cual, si a alguien, cultivado en los estudios académicos, le desagrada esta versión nuestra, quizá porque avanzando mediante un discurso simple hemos sido más rústicos de lo necesario en ella, queremos hacerle saber que, según nosotros, es más apropiado dilucidar las cosas escondidas siendo rústicos que obnubilar las cosas evidentes filosofando. En efecto, siempre un discurso exacto es también un discurso poco grato, porque lo que es percibido con dificultad mediante el intelecto, con mayor dificultad aun es captado por el oído. En cambio, nosotros comenzando de manera poco sofisticada queremos desarrollar nuestro discurso para que quienquiera, cuando lo escuche, pueda esperar lo mismo; en cambio si por casualidad intentara igualarlo, se separará por mucho de lo mismo. Si a alguien le interesa saber el lugar en el que esta historia fue escrita, sepa que fue en un claustro de cierta celda ubicada en san Remigio, en el obispado de Reims. Si se pide el nombre del autor que la escribió, se llama Roberto.¹⁴⁹

A partir de la evidencia interna ofrecida por este *apologeticus sermo*, sabemos que el autor se llamaba Roberto¹⁵⁰ y que escribió desde un claustro del obispado de san Remigio, al que seguramente estaba adscrito. Asimismo, la declaración de que escribió por orden de su abad B. nos hace suponer que tenía con él una relación de dependencia vasallática y que, por ello, su rango eclesiástico sería el de un monje. Finalmente, y de particular importancia para este trabajo, sabemos que asistió al concilio de Clermont y fue ésta la razón por la que fue elegido para la tarea de reelaborar el texto sobre la cruzada que había llegado a su abad.

Como indica Damien Kempf (118) en su más reciente artículo, el cartulario de la abadía de san Remigio alude a dos monjes de nombre Roberto, que estuvieron ahí en el siglo XII; uno de ellos fue abad entre 1096 y

¹⁴⁹ RM 3: *Universos qui hanc istoriam legerint, sive legere audierint et auditam intellexerint, deprecor ut, cum in ea aliquid inurbane compositum invenerint, concedant veniam, quia hanc scribere compulsus sum per obedientiam. Quidam etenim abbas, nomine B., litterarum scientia et morum probitate predictus, ostendit michi unam istoriam secundum hanc materiam, sed ei admodum displicebat, partim quia initium suum, quod in Clari Montis concilio constitutum fuit, non habebat, partim quia series tam pulcre materiei inculta iacebat, et litteralium compositio dictionum inculta vacillabat. Precepit igitur michi ut, qui Clari Montis concilio interfuit, acephale materiei caput preponerem et lecturis eam accuratori stilo componerem. Ego vero, quia notarium non habui alium nisi me, et dictavi et scripsi; sic quod continuatim paruit menti manus, et manui penna, et penne pagina. Et fidem satis prestare potest levitas carminis et minime phalerata compositio dictionis. Unde si cui academicis studiis innutrito displicet hec nostra editio, ob forsitan quia pedestre sermone incedentes plus iusto in ea rusticaverimus, notificare ei volumus quia apud nos probabilius est abscondita rusticando elucidare quam aperta philosophando obnubilare. Sermo enim semper exactus, semper est ingratus, quia quod difficili intellectu percipitur, aure surdiori hauritur. Nos vero plebeio incessu sic volumus progredi nostrum sermonem, ut quisvis cum audierit speret idem; et si forte idem esse temptaverit, longe separetur ab idem. Si quis affectat scire locum quo hec istoria composita fuerit, sciat esse claustrum cuiusdam celle sancti Remigii constitute in episcopatu Remensi. Si nomen auctoris exigitur, qui eam composuit, Robertus appellatur.* Es necesario aclarar aquí que he traducido la palabra *carmen* por “obra”, ya que en este contexto no parece tener el valor de “poema”. Para una discusión al respecto, véase Bull (Robert 131-132). Por otra parte, como observa Sweetenham (75), debe resaltarse el eco horaciano (Hor. Ars 240-242) de la frase *Nos vero plebeio incessu sic volumus progredi nostrum sermonem, ut quisvis cum audierit speret idem; et si forte idem esse temptaverit, longe separetur ab idem*.

¹⁵⁰ No hay variantes significativas en cuanto al nombre, el manuscrito más antiguo da esta lectura y sólo dos manuscritos posteriores ofrecen variantes mínimas. Según Le Bas, quien dirigió la edición del *Recueil*, son éstas (cfr. RHC, Occ. III 722): *Ruodbertus* K, T; *Rutbertus* S.

1097. La vinculación de nuestro autor con la abadía, así como la asociación del abad B. con Bernardo, Baldrico o Buchardo, han generado que el autor de la *Historia Iherosolimitana* haya sido identificado con Roberto, quien fue abad del monasterio. Como informan Kempf y Bull (xix), esta identificación fue constituida desde muy temprano (finales del siglo XII y principios del XIII), pues hay tres manuscritos con una glosa al final del *apologeticus sermo*; donde está el nombre de Roberto añaden: “alguna vez abad de san Remigio”.¹⁵¹ La carrera del monje Roberto que llegó a ser abad sí está documentada, de modo que, ante la posible identificación con nuestro autor, es pertinente esbozarla aquí en términos latos.¹⁵² Roberto fue educado en san Remigio y luego se trasladó al monasterio de Marmoutier-lez-Tours, en 1096. Tras la muerte de Enrique, se convirtió en abad de san Remigio, apoyado por el obispo Manasses. No obstante, el abad de Marmoutier, Bernardo, tuvo una desavenencia con él y lo llamó a juicio; como Roberto no se presentó, fue excomulgado en un concilio en Reims en 1097 que, además, presidió el mismo Manasses, con quien Roberto debió haber roto relaciones poco tiempo antes. A partir de entonces, Roberto estuvo abogando por su inocencia, apoyado por Baldrico de Bourgueil y por Lamberto, obispo de Arras, e incluso fue a la sede apostólica y finalmente logró ser exonerado por el papa Urbano II en Poitiers en 1100.¹⁵³ Sin embargo, Roberto parece haber encontrado una fuerte oposición de Manasses y de otros intereses particulares en Reims. Un nuevo abad de san Remigio, llamado Buchardo, fue nombrado en 1098. Así pues, a pesar de la exoneración de Urbano, Roberto no fue reinstaurado y, ya en el papado de Calixto II (o bien desde antes), tuvo que retirarse a la prioría de Sénuc como una suerte de exilio, pues, aunque Sénuc era dependiente de san Remigio, estaba lo suficientemente lejos para que Roberto no causara problemas. Aparentemente murió en el año 1122.

Hay, en efecto, muchas coincidencias entre los personajes que permiten identificarlos: vivieron en la misma época y ambos se desarrollaron en Reims, incluso dos manuscritos dicen que la obra fue redactada en Sénuc, donde se retiró Roberto;¹⁵⁴ Baldrico, quien, como ya se dijo, fue también cronista de la primera cruzada, apoyó a Roberto y, finalmente, nuestro autor escribió para su abad Bernardo (si se acepta la versión del manuscrito con este nombre). De tal suerte que es común y verosímil pensar que estos dos personajes eran realmente el mismo (*RHC Occ.* III, XLI-XLIII; Manitius III 425-426; Riley-Smith, *The First Crusade* 135-136); sin embargo, la conjetura puede ponerse en duda (Cole 13; Sweetenham 3-4; Kempf y Bull xxv-xxxiii). El mismo Le Bas, editor de Roberto en el *Recueil*, y su grupo de trabajo, quienes admiten esta identificación, manifiestan así su falta de certeza:

Que se nos permita agregar aquí algunas palabras sobre una duda que nos deja la primera frase del *Discurso apologetico*. El texto adoptado dice que “es por orden de un abad llamado Bernardo, hombre letrado y virtuoso, que Roberto ha escrito su libro” y los autores de la *Historia literaria* no vacilaban nada en hacer de este Bernardo, abad de Marmoutier del que hemos hablado, el perseguidor de Roberto. No es imposible, pero puede parecer extraordinario que sea el autor mismo de su desgracia quien le haya impuesto semejante tarea y que él, por obedecer a aquél que lo había excomulgado (*scribere compulsus per obedientiam*), la haya acometido y ejecutado, no como se hace una

¹⁵¹ *Quondam abbas sancti Remigii*. Los tres manuscritos en cuestión son París, Bibliothèque Nationale de France, lat. 15074 (s. XII); Cambrai, BM 802 (s. XII) y Vaticano, Ottob. 8 (s. XII-XIII); *cfr.* Kempf y Bull xix, nota 43.

¹⁵² Para la carrera del abad Roberto sigo a los editores del *Recueil* (*RHC Occ.* III, XLI-XLII), cuya información, si bien anticuada, está bien documentada; también a Russo (651-652) que es conciso pero bien informado, y a Kempf y Bull (xvii-xxxiii) que son mucho más detallados y utilizan diversos documentos.

¹⁵³ Esta decisión está atestiguada en la carta que Urbano envió al arzobispo de Reims, Manasses, en 1097, en la que aduce que Bernardo ya no tenía ninguna jurisdicción sobre Roberto (*cfr.* Urbano, *epistulae* 499-500).

¹⁵⁴ Se trata de los manuscritos D y E en la clasificación del *Recueil*, del siglo XIV de san Víctor y del XIII de Compiègne, respectivamente. Éstos especifican que las reliquias de San Orículo estaban guardadas donde él escribió (*in qua requiescit corpus sancti Oriculi martyris*), lo cual indicaría que el lugar estaba en la prioría de Sénuc, en la diócesis de Reims. No obstante, según Sweetenham (1), también estas inserciones podrían deberse al intento de darle peso a estos manuscritos (*cfr.* Kempf y Bull xix, nota 43).

penitencia cumplida a regañadientes, sino con un cuidado y una búsqueda que serían más bien marcas de una muy buena voluntad y del gusto adquirido en el trabajo. A pesar de que todos los manuscritos estuvieran de acuerdo en el nombre propio *Bernardus*, creemos, no obstante, que podríamos preguntar si este nombre designa efectivamente al abad de Marmoutier; pero ni siquiera el acuerdo sobre el nombre existe (*RHC Occ III, XLVI-XLVII*).¹⁵⁵

Los puntos de incertidumbre de Le Bas con respecto a la identificación de Roberto también plantean otra problemática, a saber, quién es el misterioso abad B. La elección de los editores del *Recueil* fue la de los manuscritos que tenían la lectura de *Bernardus*, aunque ésta puede ponerse en duda.¹⁵⁶ La identificación de B. con Bernardo entraña, en principio, la dificultad de creer que Roberto (si lo identificamos con el abad) cumpliera las órdenes de su adversario de tan buen grado e incluso lo alabara como un hombre que, además de su saber literario, tenía costumbres impecables, lo cual podría tomarse como una ironía desmedida dadas las circunstancias adversas en las que estos personajes estaban relacionados. Kempf y Bull (xxvi-xxvii) añaden a esta oposición un argumento de carácter cronológico: si, como suele pensarse, la *istoria inculta* a la que alude Roberto en su *apologeticus sermo* son, en efecto, los *Gesta Francorum* (obra terminada, como mínimo, a mediados de 1099) y Bernardo murió en abril de 1100,¹⁵⁷ resulta muy difícil pensar que durante el invierno (época en la que se dificulta viajar) hubiera llegado una copia a Francia. Así pues, después de descartar a Bernardo, Kempf y Bull (xxvii) sugieren la posibilidad de Buchardo, quien, como hemos visto, sustituyó a Roberto como abad; no obstante, de inmediato desarticulan esta posibilidad aludiendo a la enemistad de los personajes y a la acusación de usurpación que Roberto le hizo en Poitiers en 1100, lo cual no admitiría tampoco una relación de subordinación entre Roberto y Buchardo. Finalmente, existe una tercera posibilidad de identificación del abad B., la cual ya había esbozado tangencialmente Marcus Bull (*The Capetian* 39, nota 68) en un artículo de 1996 (y que también retoma con Kempf), a saber, que el misterioso abad no es otro que Baldrico de Bourgueil. Las razones que dan los últimos editores de la *Historia Iherosolimitana* son, especialmente, que Baldrico fue el único entre los altos jerarcas de la iglesia que intervino de manera insistente en el asunto de Roberto y lo apoyó de forma incondicional, lo cual está atestiguado por una carta en forma poética que envió a Odo de Ostia. Por otra parte, también aluden a la propia *Historia Ierosolimitana* de Baldrico, cuyas características de estilo refinado se alejan sobremanera de su fuente, los *Gesta Francorum*, lo cual coincidiría perfectamente con la declaración que se hace en el *apologeticus sermo* del abad B. acerca de la *istoria inculta* que le desagradaba; además, ya que Baldrico fue un prolífico poeta y hagiógrafo, su perfil coincidirá con el abad *litterarum scientia predictus* (Kempf y Bull xxix-xxx). A pesar de que Kempf y Bull hacen una explicación concienzuda e inteligente, cabría establecer ciertas reservas a esta especulación, pues la *Historia Ierosolimitana* de Baldrico es, sin duda, anterior a la obra de Roberto¹⁵⁸ y resultaría, en principio, difícil pensar que un abad haya encomendado a su subordinado la tarea que él mismo ya había emprendido.

En este entramado de suposiciones que se vuelve más complejo aún por el misterio que rodea al abad B., la identificación del autor con el abad Roberto es una hipótesis plausible: hay un vínculo irreductible en cuanto a la

¹⁵⁵ *RHC Occ.*, III, pp. XLVI-XLVII.

¹⁵⁶ Esta *lectio*, naturalmente, no es unánime (según la clasificación del *Recueil*: *nomine Bernardus* L, T; *nomine B.* A, K, N, O, Q, R, S; *nomine Benedictus* D, E, F, G, H, I; *nomine N.* U, Y, Z). Los manuscritos L y T son, en efecto, del siglo XII; no obstante, de los siete manuscritos que ofrecen la lectura “B.”, cuatro son también del siglo XII (*cf.* Russo 653, nota 11), incluyendo el más antiguo (*cf.* Kempf y Bull lxxv-lxxiv), por lo cual es preferible la lectura de “B.”.

¹⁵⁷ La opinión general era que había muerto en 1107 pero ellos se oponen (*cf.* Kempf y Bull xxxvi, particularmente la nota 65).

¹⁵⁸ Hay dos fechas posibles para la obra de Roberto: 1106/7 y 1110. Fechar la obra de Baldrico no supone demasiadas dificultades, pues, como subraya Biddlecombe (xxiv), su más reciente editor, se sabe que Baldrico nació en 1046 y en el prefacio de su *Historia Ierosolimitana* dice: “he obligado a mi mano casi sexagenaria a escribir” (BB 3: “*ad scribendum paene sexagenariam appuli manum*”), lo cual fijaría como fecha de composición el año 1105.

época y el lugar de ambos personajes, además del contacto testimoniado con Baldrico, autor interesado en el mismo tema. Sin embargo, la evidencia no es concluyente: el autor sólo dice que es un monje y no parece verosímil que un ex abad estuviera sometido a una subordinación de tal índole (Sweetenham 3); más aún, existe la posibilidad de que las condiciones políticas particulares (la intención de darle preponderancia a su iglesia y a los manuscritos) hayan orillado a los copistas medievales a situar la *cella* del autor en Sénuc y glosar el nombre de Roberto diciendo que había sido abad de san Remigio (Kempf y Bull xxxi-xxxii). El asunto parece estar condenado a permanecer en la especulación, las suposiciones se sostienen unas sobre las otras y de manera insoslayable intrincan el camino hacia alguna certeza.

Si dejamos a un lado la posible identificación de nuestro autor con el abad Roberto, poco sabemos de su vida más allá de lo que nos dice él mismo, a saber, que escribió su obra en Reims y que fue encomendado para ello porque fue un testigo ocular del concilio de Clermont, afirmación que para este trabajo se vuelve preponderante, ya que nos ofrece puntos claves para la comparación con las otras versiones, así como una particular forma de tratar la predicación de Urbano II, dando énfasis y coloración a las partes que le resultaban de mayor interés. Por lo demás, sabemos que no participó en la cruzada y que escribió su crónica a partir de otros testimonios, fundamentalmente de los *Gesta Francorum* y probablemente de Gilo de París.

II.2. La *Historia Iherosolimitana* de Roberto el monje

La *Historia Iherosolimitana* de Roberto es, sin duda, la más difundida de las crónicas de la primera cruzada. La obra está dividida en nueve libros; comienza, tras el *apologeticus sermo* y el prólogo, con el concilio de Clermont y termina con una reflexión sobre Jerusalén después de su recuperación en 1099.

Roberto pertenece a la segunda generación de cronistas que se basaron en los *Gesta Francorum* y los reelaboraron a partir de una imperiosa necesidad de mejorar un relato que resultaba indigno de un evento tan importante (Hiestand 211). La crítica ha tendido a agrupar juntos a estos cronistas (Roberto, Baldrico y Guiberto) porque comparten características específicas: fueron monjes benedictinos y desarrollaron sus carreras en el norte de Francia, eran cercanos a la esfera de influencia de la corte de los Capetos, se identificaron a sí mismos como autores, reelaboraron su fuente y vieron en ella la necesidad de una mejoría estilística y, fundamentalmente, de comprender los eventos de la cruzada dentro de un marco teológico más claro (Sweetenham 14). La característica fundamental que distingue a Roberto, Baldrico y Guiberto es lo que Riley-Smith (*The First Crusade* 135-152; *cfr.* Purkins 140-145) definió en 1986 con el concepto *theological refinement*, que consiste, a grandes rasgos, no sólo en entender la cruzada como una obra surgida de la voluntad divina, sino en cifrar la tipología del evento en un marco preciso de interpretación dentro de las Escrituras, colocándolo en un lugar privilegiado en la historia de la cristiandad. El asunto de la voluntad divina es una característica que comparten casi todos los cronistas pero, como subraya Carol Sweetenham (52), Roberto es insistente y abunda en este concepto de manera explícita; por otra parte, su comprensión de la cruzada está vinculada de forma inherente con el Antiguo y Nuevo Testamento, y en esa medida adquiere un sitio central, como puede verse en su prólogo:

Entre todos los historiadores del Antiguo y Nuevo Testamento el santo Moisés tiene la primacía, quien mediante el espíritu divino de la profecía describió el nacimiento del mundo y los más maravillosos hechos de la primera y segunda era, y también nos relató las hazañas de los patriarcas en caracteres hebreos, que él mismo inventó a partir de la revelación de Dios. Imitaron su ejemplo Jesús Nave, Samuel y David, de los cuales el primero escribió el libro de Josué, el segundo y el tercero escribieron juntos las historias de los reyes. Entonces, a partir de esto puede com-

prenderse con claridad que, en efecto, es grato para Dios que se den a conocer por escrito las acciones de sus fieles, cuando una obra milagrosa es llevada a cabo en la tierra, la cual haya sido parte de su plan desde los inicios del tiempo. Y efectivamente desde la creación del mundo ¿qué hecho ha sido más milagroso, además del misterio de la cruz redentora, que lo que fue conseguido en nuestra propia era en este viaje de nuestra gente a Jerusalén? En la medida en que cada persona deseosa de conocer advierta esto, de manera más copiosa quedará asombrada en los lugares más recónditos de su mente. Pues esto no fue el trabajo del hombre, fue la obra de Dios.¹⁵⁹

El prólogo, entonces, ofrece un razonamiento del que se deduce la importancia tanto del evento como de su testimonio a partir de la voluntad divina: justifica la composición de la obra como parte de la tradición de las Escrituras y sitúa la cruzada en la organización del mundo cristiano como el evento más importante desde la creación del mundo y sólo comparable con la crucifixión de Jesús. La continuidad en el plan divino así como la preeminencia de la cruzada están implícitas, pues el viaje a Jerusalén es un *opus divinum*. Como Fulquero, Roberto también compara a los francos con el pueblo elegido de Israel;¹⁶⁰ asimismo concede la palma del martirio a quienes han fallecido en la empresa (RM 28) y utiliza constantemente a Isaías (RM 13, 28, 86, 100, 109, 110) para desarrollar su comprensión de los hechos desde las profecías. Con todos estos recursos que si bien comparte con Baldrico y Guiberto, no obstante desarrolla de manera particular, con énfasis e interpretaciones propias,¹⁶¹ Roberto consigue el objetivo común de insertar “los eventos de 1095-1099 dentro de un esquema providencial que un lector educado, sobre todo monástico, podría encontrar consonante con el sentido del importante momento histórico que muy rápidamente se asoció a las memorias de la cruzada” (Kempf y Bull xiv). En consecuencia, podemos decir con certeza que la *Historia Iherosolimitana*, en efecto, entraña en su título una verdadera intención autoral en la que se comprende la materia como un evento de suma importancia para el mundo y, por ello, el relato necesariamente está revestido de un carácter histórico (Lapina 119). A pesar de que Roberto no estuvo en la cruzada, emplea los mismos recursos literarios que los autores de la primera generación para construir su imagen con los componentes necesarios del historiador, esto es, se asume como testigo ocular.¹⁶² Entre las características que debe tener la figura autoral de un testigo ocular, como constata Yuval Noah Harari (77-79), están hacer expresa esa condición del autor privilegiando la percepción del hecho sobre la habilidad de escribir e interpretar, es decir, las deficiencias literarias del escritor se justifican a partir de la primacía del testimonio directo que se constituye como la fuente más confiable; incluso se explicita la relación de pugna que existe entre un estilo elevado y otro que busque la veracidad. Naturalmente, la justificación de la llaneza del estilo forma parte de la

¹⁵⁹ RM 4: *Inter omnes ystoriographos veteris ac novi testamenti Moyses sanctus obtinet principatum, qui divino spiritu prophetie Hebraicis litteris, quantum Deo revelante ipse auctor extitit, mundi descripsit exordium, et prime etatis ac secunde facta mirabiliora necnon et patriarcharum gesta nobis adduxit in medium. Huius exemplum imitati sunt Ihesu Navae, Samuhel et David, quorum primus Iosue librum, secundus et tercius regum historias conscripserunt. Ex hoc igitur liquido potest colligi quia revera Deo sit acceptabile, ut ad notitiam fidelium suorum litteris commendetur, cum in terra peragit, quod prefixis temporibus fieri disposuit, aliquod opus mirabile. Sed post creationem mundi quid mirabilius factum est preter salutifere crucis misterium, quam quod modernis temporibus actum est in hoc itinere Iherosolimitanum? Quod quanto studiosius quisque advertet, tanto uberius intra mentis sue dilatatos recessus obstupescet. Hoc enim non fuit humanum opus sed divinum.*

¹⁶⁰ RM 19: “Oh guerreros de Dios y perseverantes peregrinos del santo Sepulcro, ¿quién los ha conducido a estos lugares peregrinos si no Aquél que condujo mediante una huella seca a los hijos de Israel desde Egipto a través del mar Rojo?” [O *bellatores Dei et indeficientes peregrini sancti Sepulcri, quis ad hec peregrina loca vos adduxit, nisi ille qui filios Israel ex Egypto per mare Rubrum sicco vestigio transduxit?*]. Cabe destacar que estas palabras son dichas de manera muy afectada por Bohemundo, recurso literario con el cual, según Russo (675), Roberto consigue neutralidad y objetividad en sus ideas, pues no son emitidas por él mismo.

¹⁶¹ Luigi Russo (671-685) hace un excelente análisis de los recursos tipológicos que emplea Roberto para la conceptualización de la cruzada.

¹⁶² Por ejemplo, también Guillermo de Malmesbury (3), en el prólogo de sus *Gesta Regum Anglorum* dice: “cualquier cosa que haya establecido acerca de las épocas más recientes o bien yo mismo lo vi o bien lo escuché de hombres dignos de confianza” [“*quicquid vero de recentioribus aetatibus apposui, uel ipse vidi uel a viris fide dignis audivi*”].

captatio benevolentiae heredada del mundo clásico, pues la *humilitas auctoris* es empleada por autores de la Antigüedad y reelaborada por escritores medievales (Curtius 127-129); no obstante, debe ponderarse aquí que el *locus* tiene una función específica que no intenta sólo justificar la génesis de la obra y disculpar sus posibles flaquezas en la composición, sino también establecer una relación inherente entre la verdad y la sencillez. En el *apologeticus sermo* Roberto, así como Fulquero en su prólogo, emplea estos recursos; sin embargo, los matices son muy distintos: Roberto, en efecto, alude a su rusticidad pero también habla de la necesidad no sólo de hacer una mejora estilística a su fuente, sino también de comprender de mejor manera el desarrollo de los eventos; y, quizá de mayor importancia, Roberto, sin ser testigo de la cruzada, se erige como la persona ideal para escribir porque presenció el concilio de Clermont, que es el principio de la empresa. Con estas declaraciones, podemos ver que la definición de Harari del testigo ocular se distiende y cobra nuevos cauces, incluso opuestos: la importancia no está cifrada en el testimonio directo de todos los eventos, sino en la comprensión de los mismos a partir del único testimonio capaz de echar luz a las cosas y que se erige como el foco central del que irradian todos los hechos subsiguientes: el sermón de Urbano. A partir de estos elementos y si comparamos a un autor de la primera generación con uno de la segunda (Fulquero y Roberto, respectivamente), podemos concluir que Roberto construye su figura autoral como la de un monje capacitado y dotado de las condiciones precisas para escribir una obra que corresponde al género de la historia.

También como parte de la *captatio benevolentiae*, Roberto alude a su *causa scribendi*, una orden directa de su abad a quien estaba obligado a obedecer. Aunque esta declaración sea, seguramente, genuina, las intenciones de la obra pueden responder también a ciertas circunstancias políticas que subyacen al texto, por ejemplo, que el abad B. estuviera transmitiendo a Roberto una intención proveniente de otras esferas de poder. Carol Sweetenham (5-7) ha propuesto que, aunque la *Historia Iherosolimitana* no sea solamente una obra de propaganda, sí debe situarse en el contexto de que fue hecha como un encargo que reforzara el impulso para acciones futuras, específicamente el reclutamiento que estaba haciendo Bohemundo en 1106 en Francia. A pesar de que sus argumentos son bastante sólidos,¹⁶³ su postura no es compatible con la nueva propuesta de la datación de la obra en 1110. Otra hipótesis, quizá más convincente, para comprender el entorno político de la encomienda de la obra, fue esbozada por Marcus Bull (*The Capetian* 25-46) y refinada recientemente por James Naus (105-115). Bull postula que, a pesar de la excomuniación de Felipe II, la corte francesa y el rey mismo tenían un enorme interés en la cruzada¹⁶⁴ y, de hecho, se aseguraron de que Hugo, el hermano del rey, obtuviera el estandarte papal para la empresa.¹⁶⁵ La participación de Hugo, sin embargo, resultó vergonzosa: en julio de 1097 cerca de Dorilea fue encomendado para pedir ayuda al *basileus*; durante el camino la embajada fue atacada y, aunque Hugo pudo llegar a Constantinopla, ya no regresó a la cruzada sino que desertó y volvió a Francia; para restaurar su reputación denostada se unió a otra expedición que salió desde Europa en 1101 y con ella cumplió su voto; murió un año después.

¹⁶³ Sweetenham (6-7) esgrime diversas razones: primero, la relación entre Roberto, Baldrico y Guiberto, quienes comparten, además de una mayor claridad en su marco teológico, un particular énfasis en la preeminencia de los francos en la empresa; en segundo lugar, la cruzada es presentada en la obra como una plataforma para futuras acciones y la explicitación de Roberto sobre su sencillez de estilo puede juzgarse como un deseo de que la obra se difunda rápidamente; por último, en casi la tercera parte de los manuscritos de la obra están también dos cartas que funcionan como *excitatoria*, a lo que se puede sumar la actitud hostil de Roberto contra Bizancio y su emperador.

¹⁶⁴ Existe, por ejemplo, la noticia de que se sostuvo una reunión previa en la élite de la corte para ver qué actitud tomarían ante la cruzada; GN 149: “En ese momento como surgía el asunto sobre esta expedición entre los principales del reino y como fue sostenida por ellos una reunión en París junto con Hugo el Grande bajo la dirección del rey Felipe durante el mes de ferbrero” [*Eo tempore quum inter regni primates super hac expeditione res fieret et colloquium ab eis cum Hugone Magno, sub Philippi regis praesentia, Parisius haberetur, mensi Februario*]. Además, hubo representantes del rey en Clermont (cfr. Somerville, *The Council* 66-73).

¹⁶⁵ Esto ocurrió en el concilio de Nîmes en julio de 1096, donde, además, el papa se reconcilió con Felipe II (cfr. Mansi 937).

La figura de Hugo de Vermandois así como su partida se volvieron un punto de discrepancia entre las fuentes (Bull, *The Capetian* 35, nota 45), con lo cual puede deducirse que hubo un claro intento de sanear su imagen. Por ejemplo, los *Gesta Francorum* dicen al respecto que “enviaron al más noble caballero, Hugo el Grande, a Constantinopla con el emperador [...] Fue y después no volvió”;¹⁶⁶ en cambio, Roberto dice: “Cuando Hugo había ido a cumplir su embajada con el rey, sorprendido por la muerte, falleció, y al final no pudo regresar a donde lo había dispuesto”.¹⁶⁷ Esta alteración de Roberto con respecto a su fuente y otras de la misma índole¹⁶⁸ sugieren que una de las intenciones de la *Historia Iherosolimitana* era enaltecer a la dinastía de los Capetos mediante la imagen de una participación encomiable dentro de la cruzada de uno de sus miembros. Naus ha tratado de examinar el caso de Roberto a la luz de las relaciones políticas entre la corte francesa y las abadías: desde finales del siglo X, cuando la dinastía de los Capetos tomó el poder, las casas religiosas comenzaron a producir textos y rituales que ayudaran a consolidar la imagen de los reyes, con los cuales obtenían beneficios económicos y políticos, tales que incluso los monasterios competían por estos favores. Reims, la ciudad de la abadía a la que pertenecía Roberto, tenía un papel preponderante porque el ritual de la coronación era una prerrogativa de su arzobispo, derecho sustentado en un aparato litúrgico que se basaba principalmente en la custodia de la redoma de san Remigio.¹⁶⁹ No obstante, en 1108, tras la muerte de su padre Felipe, Luis fue coronado en Orleans por el arzobispo de Chartres, lo cual naturalmente trajo descontento y un desbalance en el juego de poderes entre los centros religiosos. De estas circunstancias Naus ha derivado la explicación de que la *Historia Iherosolimitana* estaba dirigida a los altos cargos eclesiásticos del norte de Francia con la intención de recordar de manera indirecta los vínculos históricos, y por ello irreductibles, entre la identidad francesa, la legitimidad capeta y el estatuto de Reims como lugar sagrado; asimismo la promoción del privilegio del que debería gozar su monasterio permitiría a Roberto, quien escribía en Sénuc, alejado de la abadía principal, restaurar su propia reputación y dignidad.

La datación de la *Historia Iherosolimitana* también ha sido motivo de discusión. La opinión general hasta hace unos años era que había sido compuesta entre 1106 y 1107 (Sweetenham 5-7; Riley-Smith, *The First Crusade* 136; Russo 652); dicha suposición estaba fundada en un artículo que August Krey publicó en 1928, en el que postulaba que Bohemundo de Tarento (luego Bohemundo de Antioquía) regresó a Europa en 1105, se casó con Constanza, la hija del rey de Francia, y comenzó una campaña de reclutamiento para volver a Oriente y apoderarse de Antioquía en detrimento de Alejo (cfr. Flori, Bohemundo 321-375); para ello comenzó a diseminar el texto de los *Gesta Francorum* (naturalmente favorable a sus objetivos) cuyas copias habrían llegado a manos de Roberto, Guiberto y Baldrico alrededor del año 1106. Añadido a esto, se ha establecido como *terminus ante quem* el año 1107, debido a la aparente influencia que tuvo la obra de Roberto sobre otro texto conocido como el *Magdeburger Aufruf*, una carta de carácter exhortativo, emanada del arzobispado de Magdeburgo, cuya finalidad era promover el combate contra los sajones paganos. La carta ha sido fechada en 1108 y parece contener un fuerte influjo del discurso de Urbano en Clermont según la versión de Roberto (Knoch 16-16). A pesar de que estos elementos parecían asegurar una fecha entre 1106 y 1107 para la composición de la *Historia Iherosolimitana*, las aseveraciones en las que se sustentan han sido puestas en duda recientemente. Nicholas L. Paul (534-566) intentó demostrar que Bohemundo no usó materiales escritos para su propaganda; por su parte, Kemp y Bull (xxxviii-xxxix) negaron

¹⁶⁶ GF 72: “miserunt nobilissimum militem Hugonem Magnum imperatori Constantinopolim [...] Iuit, nec postea rediit”.

¹⁶⁷ RM 79: “cum regi legationem adimpletset, morte interceptus occubuit, et quo regredi disposuerat ad extremum non potuit”.

¹⁶⁸ Otros ejemplos en Bull (*The Capetian* 41) y Naus (108).

¹⁶⁹ San Remigio fue un obispo del siglo V, llamado también el apóstol de los francos, cuya mayor fama radica en haber bautizado a Clovis de manera milagrosa, pues un grupo opositor trataba de impedir el acto y súbitamente una paloma proveyó la redoma para concluir el bautizo; así Francia y su poder real quedaban asociados al cristianismo para siempre (cfr. Farmer 452-453).

que los paralelismos, establecidos por Knoch, entre Roberto y el *Magdeburger Aufruf* sean lo suficientemente concluyentes como para pensar en una incidencia directa y postularon otra probable fecha de composición a partir de algunas referencias internas.¹⁷⁰ En el libro II, cuando Roberto está hablando de Hugo de Vermandois, alude a Felipe en estos términos: “quien en esa misma época gobernaba Francia bajo su mando”,¹⁷¹ declaración en prolepsis que marcaría una distinción entre la época de la composición de la obra y la del gobierno de Felipe. En consecuencia, si pensamos que la obra fue escrita tras el fallecimiento de Felipe, se podría fijar su muerte en 1108 como un *terminus post quem*.¹⁷² Por otra parte, la afirmación que hace Roberto (RM 3) en el *apologeticus sermo* sobre la llaneza de estilo (“es más apropiado dilucidar las cosas escondidas siendo rústico que obnubilar las cosas evidentes filosofando”) podría ser una crítica velada a la obra de Guiberto de Nogent, *Gesta Dei per Francos*, terminada entre 1108 y 1109, con lo cual una datación en torno al año 1110 parece mucho más probable para la composición de la *Historia Iherosolimitana*.

El texto de Roberto resultó un éxito absoluto, si bien no en las esferas de la corte capeta, sí en otras regiones de Europa central. Podríamos decir, en términos anacrónicos, que la *Historia Iherosolimitana* fue un *best-seller* (cfr. Guénée 248-274), así lo demuestran tanto su enorme cantidad de manuscritos —noventa y cuatro en total (Hiestand 227), ochenta y cuatro de entre los siglos XII y XIV, ninguno de ellos autógrafo (Kempf y Bull lxxv-lxxiv)— como su impacto temprano en regiones de la Germania. Kempf y Bull (xli-xlii) han reconocido dos flujos principales de diseminación del texto que comenzaron desde mediados del siglo XII: el primero, representado por la producción de los monasterios benedictinos del norte de Francia, en el que se destaca el manuscrito más antiguo (París, Bibliothèque Nationale de France, lat. 5129, producido en la abadía benedictina de Saint-Amand entre 1145 y 1153), en el cual se basa la edición de Kempf y Bull; el segundo, representado por la producción de los monasterios cistercienses de Francia (la *Historia Iherosolimitana* fue copiada en Clairvaux en la segunda mitad del siglo XII, en Citeaux entre 1175 y 1190, y en Orval alrededor de 1200). Resulta llamativo, sin duda, el hecho de que la obra de Roberto, que, como se ha dicho, está construida bajo un marcado carácter de identidad franca, haya gozado de una difusión tan exitosa en el imperio germánico, cuya prueba más ilustre es el frontispicio de una importante copia del texto, producida en Shäftlarn,¹⁷³ en el que el monarca alemán Federico Barbarroja es pintado como un cruzado, con el pecho adornado por la cruz, un escudo a sus espaldas y sosteniendo una cruz-llave en su mano izquierda; a su lado Enrique, decano de Shäftlarn, está ofreciendo el manuscrito al emperador; acompaña a la ilustración una inscripción que insta a Federico a expulsar a Saladino y su gente de Jerusalén.¹⁷⁴ Así pues, el éxito de Roberto en Germania, que podría parecer producto del azar, evidentemente tiene sus causas, las cuales han sido analizadas recientemente por Damien Kempf (116-126): las primeras copias de Roberto fuera de Francia son de monasterios en Bavaria con vínculos cistercienses, a saber: Zwettle, Sittich y Shäftlarn. Esta influencia se explica, seguramente, por el papel preponderante que tuvo el líder cisterciense, Bernardo de Claraval, en la predicación de la segunda cruzada; éste persuadió a Clemente III a tomar la cruz, seguramente ayudado por Otto, obispo de Freising, medio hermano de Clemente, quien antes se había unido al movimiento cisterciense en Champagne, en Morimond, y luego había sido partícipe en la creación y reforma de nuevas

¹⁷⁰ A continuación, seguiré el razonamiento de Kempf y Bull (xxxix-xil), quienes proponen el año de 1110 para datar la obra de Roberto, opinión con la que también coincide Naus (113-114).

¹⁷¹ RM 13: “*qui ipso tempore Franciam suo subiugabat imperio*”.

¹⁷² A esto podemos sumar la hipótesis de Naus, de la que ya se ha hablado, en la que relaciona la composición de la *Historia Iherosolimitana* con la coronación de Luis VI en 1108.

¹⁷³ El manuscrito, Vat. Lat. 2001, datado entre 1187 y 1189, ahora está en el Vaticano (cfr. Kempf y Bull xlv-lxvi y lxxii).

¹⁷⁴ La imagen pude verse en línea en <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Barbarossa.jpg> (última consulta 15 de abril de 2015).

comunidades en Bavaria. El rotundo y cruento fracaso del contingente germano al comienzo de la segunda cruzada debió haber dejado una huella indeleble en los recuerdos del joven Federico, que acompañó a su tío Conrado III, y esto podría explicar el poderoso influjo que la idea de peregrinación armada tuvo en su reinado y sus esfuerzos por promover la tercera cruzada (1189-92), incluso desde su coronación el 9 de marzo de 1152. Kempf (124-125) constata este interés de Federico en dos testimonios: los *Gesta Friderici imperatoris*, biografía elaborada por su tío Otto, cuentan que “en el domingo en el que *Laetare Jerusalem* es cantado, él fue escoltado por los obispos del palacio [en Aechen] a la iglesia de santa María, y allí fue coronado por Arnulfo, arzobispo de Colonia, sentado en el trono del reino de los Francos que fue situado en esa misma iglesia por Carlomagno”.¹⁷⁵ La liturgia del domingo de *Laetare Jerusalem* tenía una fuerte asociación con la cruzada, particularmente con la conquista de Jerusalén el 15 de julio de 1099.¹⁷⁶ Por otra parte, la figura de Carlomagno, encumbrada en la *Historia Iherosolimitana*, formó parte de la estrategia de Barbarroja para establecer un nuevo *sacrum imperium*.¹⁷⁷

De modo interesante, la interacción entre estos dos importantes aspectos del emperador para legitimar y aumentar su autoridad imperial –sus aspiraciones cruzadas y la sacralización del emperador Carlomagno– está reflejada en algunos manuscritos contemporáneos que asocian la *Historia* de Roberto con la *Vita* de Carlomagno de Eginardo. Esta combinación textual se encuentra primero en el manuscrito vienés producido en Reichersberg a principios de 1150 y aparece de nuevo en otro manuscrito producido en la última parte del siglo doce (St Gallen, Stiftsbibliothek, 547). Incluso a pesar de que Barbarroja no alcanzó Jerusalén, su legado como un devoto y vigoroso líder de la tercera cruzada dejó una perdurable impresión en la imaginación de la Europa medieval, un legado reflejado en el notable éxito de la *Historia Iherosolimitana* de Roberto en el imperio germánico, donde tuvo una amplia diseminación en el siglo dieciséis. La cercana conexión entre el emperador y la *Historia* fue hermenéuticamente “sellada” en un manuscrito producido en la abadía de Sittich a principios de 1180 (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Helmst 206). El manuscrito originalmente contenía la crónica de Roberto y “Las gestas de Federico Barbarroja” de Otto, lo que lo convierte en la copia existente más antigua de la biografía del emperador, a la cual un escriba añadió más tarde en el siglo doce la *Epistola de morte Friderici*, una breve carta compuesta inmediatamente después de la muerte del emperador que describe su viaje en la cruzada por Asia Menor (Kempf 126).

Otro aspecto de la tradición manuscrita de la obra de Roberto que llama poderosamente la atención es el asunto de las dos cartas que se hallan en varios manuscritos de la *Historia Iherosolimitana*: la carta del patriarca de Jerusalén a las personas de Occidente y la carta, supuestamente de Alejo, al conde Roberto de Flandes. La primera se encuentra en treinta y dos manuscritos de la *Historia* y está datada en 1098 (*Epp.* 146); se trata de un *excitatorium* para la cruzada que posee varios paralelismos con la versión del sermón de Urbano de Roberto (*cf.* Sweetenham 222) y fue editada por Hagenmeyer (*Epp.* 146-149) en 1901. La otra carta resulta mucho más problemática, fundamentalmente por las dudas en torno a su autoría. Existen treinta y nueve manuscritos de esta carta, treinta y seis de los cuales aparecen añadidos, al principio o al final, de la *Historia Iherosolimitana*; los tres manuscritos independientes son, al parecer, más antiguos, y suelen datarse en los primeros años del siglo XII. En catorce de los manuscritos, incluyendo uno de los independientes, la carta aparece precedida de un *argumentum*, que suele atribuirse a un autor distinto (Joranson 812). Finalmente, existe también un epitome, elaborado por Guiberto de

¹⁷⁵ C. C. Mierow (trad.): *The Deeds of Frederick Barbarossa* 116-117 *apud* Kempf 125.

¹⁷⁶ El *Laetare Jerusalem* originalmente era la entrada de la misa del cuarto domingo de la Cuaresma, luego fue adaptado a la celebración de la toma de Jerusalén.

¹⁷⁷ Incluso lo canonizó en 1165 y mandó a componer una nueva *Vita Karoli Magni*.

Nogent (131-133), en su propia crónica de la cruzada. La carta fue editada por el conde Riant en 1879 y también por Hagenmeyer (*Epp.* 129-136) en 1901. En términos generales, no cabe duda de que, al igual que la carta del patriarca, ésta es un *excitatorium*, una exhortación para que la multitud acuda de inmediato a Romanía; pero más allá de la naturaleza del texto, existen diversas opiniones en torno a la verdadera autoría y la datación del mismo. Einar Joranson, en su artículo “The problem of the Spurious Letter of Emperor Alexius to the Count of Flanders”, publicado en 1950, se dio a la tarea de hacer una síntesis crítica de las más destacadas hipótesis y, finalmente, ofrecer la suya, a saber que la carta es absolutamente apócrifa, es decir, que Alejo nada tuvo que ver, y que fue escrita después de 1105, durante la gira que hizo Bohemundo por Europa, para convocar una nueva cruzada y legitimar su dominio sobre el territorio conquistado de Antioquía.¹⁷⁸ Aunque resulta bastante convincente y aprobada en general, la hipótesis de Joranson debe ser revisada y quizá reelaborada a la luz de las nuevas posturas en torno a la gira de Bohemundo en Europa. Independientemente de la problemática sobre la autoría y fecha de la carta, debe destacarse que también presenta muchos paralelismos con la versión del sermón de Urbano II presentada por Roberto.

El texto de la *Historia Iherosolimitana* fue publicado por primera vez en Colonia alrededor de 1470. Fue impreso de nuevo en Basilea en 1533 por Henricus Petrus¹⁷⁹ y por Justus Reuber en Frankfurt en 1584.¹⁸⁰ Después, en 1611, Jacques Bongars incluyó la obra de Roberto en su ingente trabajo, *Gesta Dei per Francos*, un conjunto organizado de las crónicas existentes que se convirtió en el gran acervo de carácter académico para los estudiosos de la cruzada. En el siglo XIX, la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres decidió emprender el trabajo para una nueva colección que pudiera mejorar las posibles falencias ecdóticas de Bongars, la antología de fuentes para el estudio de las cruzadas; el *Recueil des historiens des croisades*, publicado en dieciséis volúmenes, no sólo incluye textos occidentales sino también griegos, árabes y armenios. El texto de Roberto fue incluido en el tercer volumen; los editores del *Recueil*, dirigidos por Philippe Le Bas, utilizaron veintidós manuscritos. Finalmente, hace poco tiempo, Damien Kempf y Marcus Bull se dieron a la tarea de realizar una nueva edición del texto, para ello se basaron fundamentalmente en el manuscrito más antiguo (París, Bibliothèque National de France, lat. 5129) que, además, ha sido la fuente para la mayoría de copias posteriores.

Así pues, recapitulando lo dicho hasta aquí, Roberto el monje pertenece a la segunda generación de cronistas de la cruzada y escribió su obra con la intención de que fuera una *Historia*, como lo demuestran sus frecuentes alusiones a la cruzada como parte del plan divino, su declaración de que fue testigo ocular del concilio de Clermont

¹⁷⁸ Para demostrar esto, entre otras tantas razones, Joranson alude a dos autores contemporáneos: el propio Guiberto de Nogent y el autor anónimo del prefacio de la carta, el *argumentum*. Después del epitome de la carta, al final del primer libro de sus *Gesta Dei per Francos*, que parece haber sido escrito en 1108, Guiberto hace una fuerte invectiva contra Alejo, con indudables ecos de la campaña que se había realizado un par de años antes, lo cual haría suponer que la carta fue utilizada en la campaña y que Guiberto la conoció. Otra razón para pensar que la carta es un *excitatorium* para hacer una cruzada contra Alejo puede verse en el *argumentum* que la precede, particularmente en la parte final de éste, que dice (*Epp.* 130): “no nos admiramos poco de por qué el multicitado emperador mantuvo siempre contra los nuestros un ánimo tan venenoso y no tuvo recato en devolver mal a cambio de los bienes” [*non parum miramur, cur saepedictus imperator tam venenosum animum contra nostros habuerit et reddere malo pro bonis non formidaverit*]. Para Joranson, la falsificación gozaría de total credibilidad porque, en efecto, Roberto había visto al emperador y seguramente se habría comprometido con él, hecho que podrían comprobar algunos testigos oculares, de tal suerte que una petición de ayuda resultaba del todo verosímil. Así pues, la hipótesis es que el autor del *argumentum* era también el autor de la falsificación, y que esta especie de prefacio funcionaría como clave para entender mejor la carta. Además, el *argumentum* está incluido en uno de los tres manuscritos independientes, el “B”, que es uno de los más antiguos y que suele datarse en los primeros años del siglo XII, es decir, en la época cuando la campaña de Bohemundo era llevada a cabo.

¹⁷⁹ El título de esta edición es *Bellum Christianorum principum, praecipue Gallorum, contra Sarracenos, anno salutis M.LXXXVIII pro terra sancta gestum, autore Roberto Momacho*.

¹⁸⁰ Esta edición se encuentra en el primer tomo de *Veterum scriptorum, qui caesarum et imperatorum Germanicorum res per aliquot saecula gestas litteris mandarunt*.

(con lo cual estaría capacitado para entender la magnitud de la empresa y narrarla) y sus marcadas pretensiones de un estilo humilde que posibilite la veracidad. Roberto escribió su obra por orden directa de su abad, aunque también pudieron influir otras esferas de poder, particularmente porque Reims, la ciudad de su abadía, había perdido la prerrogativa de coronar al rey de Francia, de modo que con la *Historia Iherosolimitana* Roberto ayudaría a reestablecer el vínculo con la corte de los Capetos y, al mismo tiempo, mejoraría su posición en su propio centro religioso. Probablemente Roberto terminó de escribir la *Historia Iherosolimitana* alrededor del año 1100 y para ello se sirvió de una *istoria inculta* que casi con toda seguridad era los *Gesta Francorum*, también pudo haber utilizado la obra de Gilo de París, escrita en verso, *Historia Viae Hierosolimitanae* (cfr. Sweetenham 29-35; Bull, Robert 127-139). Su obra gozó de un éxito rotundo y fue difundida, sobre todo, en el Sacro Imperio Romano-Germánico.

II.3. Texto

[5] “Gens Francorum, gens transmontana, gens, sicuti in pluribus vestris elucet operibus, a Deo electa et dilecta, tam situ terrarum quam fide catholica, quam honore sancte ecclesie, ab universis nationibus segregata: ad vos sermo noster dirigitur, vobisque nostra exhortatio protenditur. Scire vos volumus que lugubris causa ad vestros fines nos adduxerit, que necessitas vestra cunctorumque fidelium attraxerit. A Iherosolimorum finibus et urbe Constantinopolitana relatio gravis emersit et sepissime iam ad aures nostras pervenit, quod videlicet gens regni Persarum, gens extranea, gens prorsus a Deo aliena, *generatio scilicet que non direxit cor suum et non est creditus cum Deo spiritus eius* (Ps. 77, 8), terras illorum Christianorum invaserit, ferro, rapinis, incendio depopulaverit, ipsosque captivos partim in terram suam abduxerit, partimque nece miserabili prostraverit, ecclesiasque Dei aut funditus everterit, aut suorum ritui sacrorum mancipaverit. Altaria suis feditatibus inquinata subvertunt, Christianos circumcidunt, cruorumque circumcisionis aut super altaria fundunt, aut in vasis baptisterii immergunt; et quos eis placet turpi occubitu multare, umblicum eis perforant, caput vitaliorum abstrahunt, ad stipitem ligant, et sic flagellando circumducunt, quoadusque extractis visceribus, solo prostrati corruunt.

Quosdam stipiti ligatos sagittant; quosdam, extento collo et nudato, gladio appetunt, et utrum uno ictu truncare possint pertemptant. Quid dicam de nefanda mulierum constupratione, de qua loqui deterius est quam silere? Regnum Graecorum iam ab eis ita emutilatum est, et suis usibus emancipatum quod transmeari non potest itinere [6] duorum mensium. Quibus igitur ad hoc ulciscendum, ad hoc eripiendum labor incumbit, nisi vobis, quibus prae ceteris gentibus contulit Deus insigne decus armorum, magnitudinem animorum, agilitatem corporum, virtutem humiliandi *verticem capilli* vobis resistentium? (Ps. 67, 22) Moveant vos et incitent animos vestros ad virilitatem gesta praedecessorum vestrorum, probitas et magnitudo Karoli Magni regis et Ludovici filii eius aliorumque regum vestrorum, qui regna paganorum destruxerunt, et in eis fines sancte ecclesie dilataverunt. Presertim moveant vos sanctum Domini Salvatoris nostri Sepulchrum, quod ab inmundis gentibus possidetur, et loca sancta, que nunc inhoneste tractantur et irreverenter eorum immunditiis sordidantur. O fortissimi milites et invictorum propago parentum, nolite degenerari, sed virtutis priorum vestrorum reminiscimini. Quod si vos carus liberorum et parentum et coniugum detinet affectus, recolite quid in Evangelio dicat Dominus: *Qui amat patrem aut matrem super me, non est me dignus* (Mt. 10, 37). *Omnis qui reliquerit domum, aut patrem, aut matrem, aut uxorem, aut filios, aut agros, propter nomen meum, centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit* (Mt. 19, 29).

II.4. Traducción

[5] “Pueblo de los francos, pueblo de más allá de las montañas, pueblo elegido y querido por Dios, tal como es evidente en la mayoría de sus actos, separado de todos los pueblos paganos tanto por el lugar de su territorio como por su fe católica, así como por el honor de la santa Iglesia, a ustedes está dirigido nuestro sermón y a ustedes es lanzada nuestra exhortación. Queremos que sepan qué lúgubre motivo nos ha conducido a sus fronteras, qué situación urgente, que les compete a ustedes y a todos los fieles, nos ha traído aquí. Desde las fronteras de Jerusalén y la ciudad de Constantinopla ha surgido una terrible noticia y ya con mucha frecuencia ha llegado hasta nuestros oídos: el pueblo del reino de los persas, pueblo extranjero, pueblo totalmente ajeno a Dios, *generación que no gobierna su corazón y cuyo espíritu es infiel a Dios* (Ps. 77, 8), ha invadido las tierras de aquellos cristianos, con espada, rapiñas e incendios las ha despoblado, y a algunos de los mismos cristianos los conduce como rehenes a su propia tierra, a otros los prosterna con muerte miserable, y derrumba las iglesias de Dios desde sus cimientos o las utiliza para sus propias ceremonias. Derriban los altares después de mancharlos con sus inmundicias, circuncidan a los cristianos y derraman la sangre de esa circuncisión sobre los altares o la vierten en los vasos del bautisterio. Y a los que quieren castigar con una muerte atroz, les perforan el ombligo, les sacan la punta de las entrañas, la amarran a una viga y así, a punta de látigo, los obligan a dar vueltas alrededor, hasta que, una vez que se les han salido las vísceras, se derrumban postrados en el suelo.

A unos, amarrados a una viga, les lanzan flechas, a otros, tras estirarles el cuello y desenvainar su espada, ensayan si pueden degollarlos con un solo golpe. ¿Qué diré acerca de la innumerable violación de las mujeres, acerca de lo cual es mucho peor hablar que callar? De esta manera el reino de los griegos ya ha sido desmembrado y una parte de él, que no puede atravesarse en una jornada de dos meses, ha sido sometida a las costumbres gentiles. [6] Entonces ¿a quiénes compete el deber de vengar esto y de recuperar ese territorio, si no es a ustedes, a quienes Dios confirió el insigne honor de las armas, la grandeza de espíritu, la fortaleza física y el poder de abatir *el cuero cabelludo* (Ps. 77, 22) de quienes se les resisten? Que los conmuevan y empujen sus ánimos a la virilidad las hazañas de sus antepasados, la probidad y la grandeza del rey Carlomagno y de su hijo Ludovico y de otros de sus reyes, que destruyeron los reinos de los paganos y en ellos extendieron las fronteras de la santa Iglesia. En particular que los conmueva el santo Sepulcro de Nuestro Señor Salvador, que es poseído por pueblos inmundos, y los lugares santos, que en este momento son tratados de manera deshonrosa y son ensuciados con sus inmundicias. Oh, poderosísimos soldados y estirpe de padres invictos, no desmerezcan su linaje sino que recuerden la virtud de sus antepasados. Pero si el cariñoso afecto a sus hijos y padres y cónyuges los detiene, recuerden lo que el Señor dice en el Evangelio: *Quien ama a su padre o madre sobre mí, no es digno de mí* (Mt. 10, 37). *Todo aquel que deje su casa o padre o madre o esposa o hijos o campos por mí, recibirá el céntuplo y poseerá la vida eterna* (Mt. 19, 29).

Non vos protrahat ulla possessio, nulla rei familiaris sollicitudo, quoniam terra hec quam inhabitatis, clausura maris undique et iugis montium circumdata, numerositate vestra coangustatur, nec copia divitiarum exuberat, et vix sola alimenta suis cultoribus administrat. Inde est quod vos in *invicem mordetis* (Gl. 5, 15) et contenditis, bella movetis et plerumque mutuis vulneribus occiditis. Cessent igitur inter vos odia, conticescant iurgia, bella quiescant et totius controversie dissensiones sopiantur. Viam sancti sepulcri incipite, terram illam nefarie genti auferte, eamque vobis subicite. Terra illa filiis Israel a Deo in possessionem data fuit, sicut Scriptura dicit *que lacte et melle fluit* (Ex. 3, 8 ; Nm. 13, 28). Iherusalem umbilicus est terrarum, terra pre ceteris fructifera, quasi alter paradus deliciarum. Hanc redemptor humani generis suo illustravit adventu, decoravit conversatione, sacravit passione, morte redemit, sepultura insignivit. Hec igitur civitas regalis, in orbis medio posita, nunc a suis hostibus captiva tenetur, [7] et ab ignotantibus Deum ritui gentium ancillatur. Querit igitur et optat liberari, et ut ei subveniatis non cessat imprecari. A vobis quidem precipue exigit subsidium, quoniam a Deo vobis collatum est pre cunctis nationibus, ut iam diximus, insigne decus armorum.

Arripite igitur viam hanc in remissione peccatorum vestrorum, securi de immarcescibili gloria regni coelorum”. Hec et id genus plurima ubi papa Urbanus urbano sermone peroravit, ita omnium qui aderant affectus in unum conciliavit, ut adclamarent: “Deus vult! Deus vult!” Quod ut venerandus pontifex Romanus audivit, erectis in celum luminibus, Deo gratias egit, et manu silentium indicens ait: “Fratres carissimi, hodie est in nobis ostensum quod Dominus dicit per Evangelium: *Ubi duo vel tres congregati fuerint in nomine meo, ibi sum in medio eorum* (Mt. 18, 20). Nisi Dominus Deus mentibus vestris affuisset, una omnium vestrum vox non fuisset. Licet enim vox vestra numerosa prodierit, tamen origo vocis una fuit. Propterea dico vobis quia Deus hanc a vobis elicuit, qui vestris eam pectoribus inseruit.

Sit ergo vobis vox ista in rebus bellicis militare signum, quia verbum hoc a Deo est prolatum. Cum in hostem fiet bellicosi impetus congressio, erit universis hec ex parte Dei una vociferatio: ‘Deus vult! Deus vult!’ Et non precipimus aut suademus, ut senes aut inbecilles et usui armorum minime idonei hoc iter arripiant, nec mulieres sine coniugibus suis, aut fratribus aut legitimis testimoniis ullatenus incedant. Tales enim magis sunt impedimento quam adiumento, plus oneri quam utilitati. Ditiores inopibus subveniant, et expeditos ad bellum de suis facultatibus secum ducant. Presbiteris sive clericis cuiuscumque ordinis absque episcoporum suorum licentia non licet ire, quoniam inutilis fieret illis hec via, si irent sine illorum licentia. Quippe nec laicis expedit peregrinari, nisi cum sui benedictione sacerdotis. Quicumque ergo huius sancte peregrinationis animum habuerit, et Deo sponsonem inde fecerit, eique se libaturum *hostiam* vivam, *sanctam* et bene *placentem* devoverit (Ro. 12, 1), signum dominice crucis in fronte sua sive in pectore preferat; qui vero inde voti compos regredi voluerit, inter spatulas retro ponat. Tales quippe bifaria operatione complebunt illud Domini preceptum quod ipse iubet per Evangelium: *Qui non baiulat [8] crucem suam et venit post me, non est me dignus*” (Mt. 10, 38; Lc. 14, 27).

Que no los detenga ninguna posesión, ningún apremio de sus asuntos privados, puesto que esta tierra en la que viven, confinada por doquier por el mar y circundada por las cimas de las montañas, se vuelve angosta por su numerosa población y no abunda en riquezas, de hecho, apenas provee de alimentos suficientes a quienes la cultivan. A partir de esto es que ustedes contienden y *se muerden mutuamente* (Gl. 5, 15), mueven guerras y sobre todo se asesinan con heridas mutuas. Entonces, que los odios entre ustedes se detengan, que se aplaquen las querellas, que se apacigüen las guerras y se tranquilicen las disputas de cualquier controversia. Comiencen el camino del santo Sepulcro, arrebaten aquella tierra al pueblo nefasto, y sométala a ustedes. Aquella tierra fue dada en posesión por Dios a los hijos de Israel, tal como dice la Escritura *que fluye leche y miel* (Ex. 3, 8; Nm. 13, 28). Jerusalén es el ombligo del mundo, una tierra más fructífera que las demás, como si fuera otro Paraíso de las delicias. A esta ciudad el Redentor de la humanidad la iluminó con su llegada, la adornó viviendo ahí, la hizo sagrada con su pasión, la redimió con su muerte, la señaló con su sepultura. Por lo tanto, esta ciudad real, situada en medio del orbe, ahora se mantiene cautiva por sus enemigos [7] y es esclavizada por quienes desconocen la ley de Dios. Así pues, busca y ansía ser liberada y no cesa de rogar que la ayuden. En efecto, exige la ayuda precisamente a ustedes, porque Dios les confirió sobre todos los pueblos paganos, como ya dijimos, el insigne honor de las armas.

Entonces, tomen este camino para redimir sus pecados, seguros de la gloria eterna del reino de los cielos”. Cuando el papa Urbano culminó de decir esto y muchas cosas de este tipo en su elocuente sermón, el sentimiento de todos los que estaban presentes se concilió en uno solo, de tal modo que aclamaron al unísono: ¡Dios lo quiere! ¡Dios lo quiere! Cuando el venerable pontífice romano escuchó esto, elevando los ojos al cielo dio gracias a Dios e indicando silencio con la mano dijo: “Queridísimos hermanos, hoy se muestra en nosotros lo que el Señor dice a través del Evangelio: *Donde hayan estado congregados dos o tres en mi nombre, ahí estoy en medio de ellos* (Mt. 18, 20). A no ser que el Señor, Dios, hubiera estado presente en su espíritu, no hubiera habido una sola voz de todos ustedes, pues, aunque su voz la haya proferido una multitud, no obstante el origen de la voz ha sido uno solo. Por ello les digo que la sacó de ustedes Dios, quien la sembró en sus corazones.

Por lo tanto, tengan esta voz como señal militar en las guerras, puesto que esta palabra fue proferida por Dios. Cuando se haga la formación para atacar al enemigo, todos tendrán de parte de Dios una sola vociferación: ¡Dios lo quiere! ¡Dios lo quiere!”. No ordenamos ni aconsejamos que los viejos o los enfermos o quienes no están acostumbrados en lo absoluto a las batallas hagan esta peregrinación; que de ninguna manera vengan las mujeres sin sus esposos o hermanos o legítimos garantes, pues las personas de ese tipo son más un estorbo que una ayuda, más una carga que algo útil. Que lo más ricos ayuden a los pobres y lleven con ellos a la guerra mediante sus propios recursos a los expertos. No es lícito ir para los presbíteros o clérigos sin el permiso de sus obispos, puesto que este camino se volvería inútil para ellos sin fueran sin el permiso de aquéllos. Tampoco está permitido peregrinar a los laicos si no es con la bendición de sus sacerdotes. En consecuencia, cualquiera que tuviera en mente realizar esta santa peregrinación, y por ello hiciera la *promesa* a Dios, y se comprometiera ante Él para sacrificarse como una *hostia viva, santa* y muy *grata* (Rm. 12, 1), llevará por delante, ya sea en su frente o en su pecho, el signo de la cruz del Señor; por su parte, quien tras cumplir su voto quisiera regresar de ahí, lo pondrá detrás en medio de sus hombros. Sin duda tales hombres cumplirán de dos maneras aquel precepto que Él mismo ordena mediante el evangelio: *Quien no cargue [8] su cruz y venga tras de mí, no es digno de mí* (Mt. 10, 38; Lc. 14, 27)”.

II.5. Comentario

Gens Francorum [...] gens a Deo electa et dilecta

El término *Franci* está usado en un sentido lato, Russo (255, nota 23) observa que *Galli*, el término más específico, sólo se emplea tres veces,¹⁸¹ con lo que muestra que *Franci* tiene un sentido genérico para los peregrinos, es decir, que en las palabras de Urbano hay una apertura de la zona geográfica que representan, más allá del Midi (cfr. Knoch 12, 31-32; Bull, *The Capetian* 30). Como hemos visto, quizá para mejorar los nexos con la corte de los Capetos, Roberto muestra un interés particular por destacar a los francos como el pueblo elegido, como el instrumento de la voluntad de Dios. Esta misma preponderancia puede encontrarse en otros pasajes significativos de su obra, como en el prólogo, donde dice: “*Nam quis regum aut principum posset subigere tot civitates et castella [...] nisi Francorum beata gens, cuius est Dominus Deus eius, populus quem elegit in hereditatem sibi (Ps., 33, 12)*”,¹⁸² o bien, para culminar el libro primero: “*huic narrationi terminum ponamus, et stylum retro convertentes, quomodo illuc con- venerit nobilis gens Francorum, et cum quibus principibus disseramus*”.¹⁸³ Roberto termina su obra de un modo similar:

*Cum autem ipso Domino placuit, adduxit Francigenam gentem ab extremis terre, et per eam ab immundis gentilibus liberare illam voluit. Hoc a longe per Isaiam prophetam predixerat, cum ait: Adducam filios tuos de longe, argentum eorum et aurum eorum cum eis, in nomine Domini Dei tui, et sancto Israheli, quia glorificavit te. Edificabunt filii peregrinorum muros tuos, et reges eorum ministrabunt tibi (Is. 60, 9-10). Hec et multa alia invenimus in prophetis libris, que congruunt huic liberationi facte etatibus nostris.*¹⁸⁴

La puesta de relieve del pueblo de los francos no sólo aparece al principio y al final de la obra, sino también se hace patente cuando Bohemundo¹⁸⁵ exhorta a aquellos que quieren retirarse: *Cui unquam genti prestitit Deus in tam brevi tempore tot bella committere, tot acerrimos hostes superare, tot spoliis gentium ditari, tot triumphantium palmis insigniri?*¹⁸⁶ Así pues, no es gratuito que la versión de Roberto del sermón comience de esta forma, pues, por un lado, en el mecanismo interno del discurso Urbano está generando *captatio benevolentiae* al encomiar a su auditorio, además de que está precisando su responsabilidad, pues es a ellos a quienes van dirigidas las palabras que emite; y, por otro lado, hacia el exterior de la obra Roberto está haciendo lo mismo para ganarse a sus posibles lectores.

Cfr. I.5: *Gentem omnipotentis Dei fide praeditam et Christi nomine fulgidam*

¹⁸¹ RM 16: *gens Gallicana*; RM 22: *Gallorum principibus*; v 101: *Gallicana gens*.

¹⁸² RM 4: “Pues ¿quién entre los reyes o príncipes podría subyugar a tantas ciudades y castillos [...] si no el bienaventurado pueblo de los Francos, del que Dios es su Señor, pueblo elegido como su heredero? (Ps., 33, 12)”.

¹⁸³ RM 12: “Acabemos esta narración, y regresando de nuevo la pluma contemos cómo el noble pueblo de los francos, junto con sus señores, llegaron allí”.

¹⁸⁴ RM 110: “Pero cuando al Señor mismo le fue grato, condujo al pueblo de los francos desde los confines de la tierra y por medio de esta raza quiso liberarla de los impuros gentiles. Él ya había predicho esto desde hace mucho mediante el profeta Isaías, cuando dice: *Conduciré a tus hijos desde lejos y con ellos su plata y su oro, en nombre del Señor, tu Dios, y al santo de Israel, porque te glorificará. Y los hijos de los extranjeros construirán tus muros y sus reyes te servirán (Is. 60, 9-10)*. Hemos encontrado éstas y muchas otras cosas en los libros de los profetas, lo cual concuerda plenamente con la liberación conseguida en nuestra época”.

¹⁸⁵ Bohemundo evoca su linaje franco en más de una ocasión (RM 15): *Nonne parentes nostri de Francia venerunt? [¿No somos acaso francos? ¿Acaso nuestros padres no llegaron desde Francia?].* También cuando se separa del ejército, se dice de él (RM 92): *Habuitque a patre suo, qui Francigena fuit, optima principia.* [Y mantuvo de su padre, que era franco, todos sus principios].

¹⁸⁶ RM 39: “¿A qué otro pueblo concedió Dios alguna vez el trabar tantas guerras en tan poco tiempo, superar a tantos terribles enemigos, enriquecerse del botín de los gentiles y ser señalados por las palmas de sus triunfos?”.

Ab Iherosolimorum finibus et urbe Constantinopolitana relatio gravis emersit et sepissime iam ad aures nostras pervenit

Tras el elogio al pueblo de los francos, la posición consecutiva de la noticia genera un vínculo inmediato; la urgencia de la situación, la *necessitas* se vuelve su responsabilidad, pues ellos son el pueblo elegido.

Cfr. I.5: *auxilio vestro iam saepe acclamato indigis*

Gens regni Persarum, gens extranea, gens prorsus a Deo aliena

La composición de Roberto, contrario de lo que él mismo declara, resulta aquí delicada y *urbanis*; los elementos para referirse a los enemigos tienen una perfecta correspondencia con los elementos para referirse a los elegidos: primero, en una estructura trimembre, el juego de oposiciones parte del linaje: *gens Francorum...gens regni Persarum*; luego hace una extensión geográfica: *gens transmontana...gens extranea*, y finalmente alude al estatuto divino: *gens a Deo electa et dilecta...gens prorsus a Deo aliena*. La antítesis no queda ahí, pues distingue a los francos de cualquier otro pueblo por varias razones, fundamentalmente por su *fide catholica* lo cual corresponde con el pueblo de los persas que *non est creditus cum Deo spiritus eius*, declaración que cobra aún más autoridad y una idea providencial por venir de los Psalmos. La disposición del conjunto, además, hace una correspondencia perfecta, en el elogio de los francos uno de los últimos componentes es su situación geográfica que los separa de los gentiles: *situ terrarum... ab universis nationibus segregata*, y de la misma manera, en la “geografía” interior del texto, se alude a los francos, luego a la ayuda pedida desde Constantinopla y Jerusalén, y luego a la antítesis de los francos, los persas; de tal suerte que los cristianos orientales quedan en medio, como en la verdadera disposición de las tierras.

Cfr. I.5: *gens tam spreta, degener et daemonum ancilla*

terras illorum Christianorum invaserit

Cfr. I.5: *Invaserunt enim eos [...] usque mare Mediterraneum*

Ecclesiasque Dei aut funditus everterit aut suorum ritui sacrorum mancipaverit. Altaria suis foeditatibus inquinata subvertunt

Cfr. I.5: *ecclesias subvertendo, regnum Dei vastando*

Christianos circumcidunt [...] umbiculum eis perforant [...] sagittant [...] gladio appetunt [...] de nefanda mulierum constupratione [...] silere

Las atrocidades de los turcos a los cristianos fueron, con toda seguridad, un tema al que Urbano aludió en su predicación (cfr. I.5: *multos occidendo vel captivando*); no obstante, Roberto es quien más abunda en este punto y da una particular coloración a su relato para exacerbar la atmósfera de terror y sufrimiento. Por otra parte, la relación indisoluble que existe entre la *Historia Iherosolimitana* y la carta que supuestamente envió Alejo Comneno a Roberto de Flandes (cfr. Paul 544), encuentra sus mayores puntos de contacto en estas descripciones.¹⁸⁷ Por ejemplo, Roberto es el único autor que cuenta entre las atrocidades la circuncisión y la impiedad que se deriva del uso de esta

¹⁸⁷ El asunto tiene aún muchos puntos que no han sido explorados; no compete a este trabajo dilucidar los nexos entre Roberto y la carta; no obstante, me parece que un detenido análisis de los vínculos léxicos y, sobre todo, temáticos podría arrojar mucha luz al respecto.

sangre: “*Christianos circumcidunt, cruorum circuncisionis aut super altaria fundunt, aut in vasis baptisterii inmergunt*”, del mismo modo la carta dice: “*pueros et iuuenes Christianorum circumcidunt super baptisteria Christianorum et circuncisionis sanguinem in despectum Christi fundunt in eisdem baptisterios et desuper eos mingere compellunt*”.¹⁸⁸ Los tres tormentos que presenta Roberto a continuación no aparecen en la carta, aunque podemos especular que hay una relación velada, pues en la primera y más explícita tortura, Roberto da la idea de que los hacen dar vueltas a punta de látigo (en su caso es para que poco a poco se desprendan a sí mismos sus vísceras); en la carta, por su parte, también se dice que los hacen dar vueltas (en su caso es para obligarlos a blasfemar): “*in circuitu ecclesiae eos violenter deducunt et nomen et fidem sanctae Trinitatis blasphemare compellunt*”;¹⁸⁹ y los tormentos y asesinatos quedan sólo insinuados: “*illos vero nolentes ea diversis poenis adfligunt et ad ultimum eos interficiunt*”.¹⁹⁰ Finalmente, el tema de la violación parece estar desarrollado en la carta de manera encubierta: “*Alii vero corrupendo turpiter uirgines statunt ante facies earum matres compellentes eas nefarias et luxuriosas decantare cantinelas, donec compleant ipsa sua nefaria*”.¹⁹¹ Por último, además de la convergencia en los temas, se puede hallar otro paralelismo en el uso de la retórica del silencio; la carta parte de una declaración de que lo que sucede es inefable: “*et fiunt ibi caedes diversae et inenarrabiles Christianorum interfeciones et decisiones. Sed quia sunt multa mala, quae agunt, et, ut diximus, inenarrabilia, de multis dicamus pauca, quae tamen sunt auditu horribilia et conturbant etiam ipsum aera*”;¹⁹² Roberto, por su parte, emplea el mismo recurso hasta el final de la descripción de las atrocidades, justo en la violación a las mujeres: “*Quid dicam de nefanda mulierum constupratione, de qua loqui deterius est quam silere*”. Así, podemos ver una correspondencia con el principio (para la carta) y el final (para Roberto) de estas descripciones; en el caso de nuestro autor el mecanismo retórico parece todavía más eficaz, pues hay una clara gradación ascendente en la maldad: de las circuncisiones se pasa a los tres elementos, plenamente detallados, de tortura y finalmente a la violación, donde lo que no se dice está colmado de la inercia de lo que se ha dicho, con lo cual resulta mucho peor.

Regnum Grecorum iam ab eis emutilatum est [...] quod transmeari non potest itinere duorum mensium

Cfr. I.5: *Invaserunt enim eos [...] usque mare Mediterraneum*

Quibus ad hoc ulciscendum [...] labor incumbit, nisi vobis, quibus [...] contulit Deus insigne decus armorum?

Como hemos visto en la versión de Roberto, las palabras de Urbano van moviéndose hacia distintos objetivos narrativos que, como si cumplieran también con un *iter*, corresponden a las realidades geográficas. El discurso empieza dirigiéndose a los francos (*ad vos noster sermo dirigitur, vobisque nostra exhortatio protenditur*), luego se traslada a Constantinopla y Jerusalén, desde donde (*A Iherosolimorum finibus et urbe Constantinopolitana*) va hacia los persas (*gens regni Persarum*). De ahí, tras establecer el impacto directo de esos persas en los cristianos orientales, regresa a Bizancio (*regnum Grecorum*) antes de volver de nuevo a los francos (*vobis*). Por lo tanto, este apartado corresponde a la mitad del discurso y precede a la exhortación al combate, es, pues, un punto de inflexión. El pueblo de los

¹⁸⁸ *Epp.* 131: “circuncidan a los niños y jóvenes cristianos sobre las fuentes bautismales de los cristianos, y, para despreciar a Cristo, derraman la sangre de la circuncisión sobre las mismas fuentes bautismales y los obligan a orinar sobre ellas”.

¹⁸⁹ *Epp.* 131: “los arrastran alrededor de la iglesia y también los obligan a blasfemar el nombre y la fe de la Santa Trinidad”.

¹⁹⁰ *Epp.* 131: “A los que no quieren hacer esto los someten mediante diversas torturas y finalmente los asesinan”.

¹⁹¹ *Epp.* 131: “Otros, en cambio, actuando de manera vil y salvaje, ponen de pie a las vírgenes enfrente de los rostros de sus madres y obligan a éstas a cantar canciones nefastas y lujuriosas, hasta que ellos hayan terminado sus mismos actos nefastos”.

¹⁹² *Epp.* 131: “Y ocurren ahí inenarrables matanzas y burlas a los cristianos, pero, puesto que son demasiadas desgracias las que suceden y, como ya dijimos, inenarrables, de entre las muchas mencionaremos unas pocas que, no obstante, son horribles de escuchar y perturban incluso al mismo aire”.

francos es identificado aquí por sus virtudes bélicas (*insigne decus armorum, magnitudinem animorum, agilitatem corporum*), que, además, se concentran en una *virtus* de carácter providencial por la cita del Salmo. Nuevamente hay un juego de contrarios, la *virtus bellica* aquí tiene su contraparte en las atrocidades cometidas por los persas, de tal manera que la violencia que ejerzan (*ad hoc ulciscendum*) no sólo es justificable sino también santa, pues Dios los eligió para esta tarea otorgándoles esta virtud (*contulit Deus*). En consecuencia, la pregunta retórica absolutamente direccionada (*Quibus... labor incumbit, nisi vobis?*) prepara ya el terreno para la exhortación explícita al combate.

Moveant vos [...] probitas et magnitudo Karoli Magni regis et Ludovici filii eius aliorumque regum vestrorum

Existe una peregrinación, seguramente más legendaria que cierta, de Carlomagno a Oriente (*cfr.* Runciman 148); a ella aluden los *Gesta Francorum* cuando narran la ruta de Godofredo y sus compañeros: “*Isti potentissimi milites et alii plures quos ignoro uenerunt per viam quam iam dudum Karolus Magnus mirificus rex Franciae aptari fecit usque Constantinopolim*”¹⁹³ y la retoma Roberto: “*Hic cum fratribus Eustachio et Balduino et magna manu militum peditumque per Hungriam iter arripuit, per viam scilicet quam Karolus Magnus incomparabilis rex Francorum olim suo exercitui fieri usque Constantinopolim precepit*”.¹⁹⁴ La asociación de la dinastía carolingia con la cruzada fue establecida en varias fuentes, por ejemplo, también Radulfo de Caén, al referirse a Hugo de Vermandois y Roberto de Flandes en la batalla de Dorilea, dice: “*Rollandum dicas Oliveriumque renatos// Si comitum spectes hunc hasta, hunc ense, furentes*”.¹⁹⁵ Como es evidente, la asociación de Hugo con la familia de Carlomagno resultaba idónea, pues la esfera de la corte de los Capetos sin duda tenía una fuerte sensibilidad a esta tradición porque ayudaba a legitimar su posición (Bull, *The Capetian* 33), por lo cual la mención de Roberto podría encubrir intenciones políticas. Ahora bien, el uso particular de la referencia a la dinastía carolingia en esta parte del sermón tiene sus mecanismos propios; como sugiere Russo (658-659) en su magnífico análisis, la excelencia de los francos constituye la “espada vengadora”, baluarte defensivo para la cristiandad entera. Así, el modelo ideológico por antonomasia de la *virtus bellica Francorum* está constituido desde el horizonte histórico-mítico del linaje de la dinastía carolingia, quienes combaten al reino pagano y amplían el reino de la iglesia,¹⁹⁶ con ello la violencia que deben ejercer queda justificada y sacralizada desde dos cimientos distintos, ambos investidos por la voluntad de Dios: el patrimonio del linaje franco como defensor de la cristiandad y la necesidad actual de reivindicar a los cristianos mancillados por los persas. Entonces, una vez construido el modelo ideológico de la *gens Francorum*, el discurso llega a su punto crucial, marcado por *presertim*, de la exhortación para liberar el santo Sepulcro.

¹⁹³ GF 2: “Esos poderosísimos caballeros y otros tantos, a los que no conozco, llegaron por el camino que ya hace tiempo Carlomagno, el admirable rey de Francia, hizo contruir hasta Constantinopla” (*cfr.* TS 10-11).

¹⁹⁴ RM 9: “Éste junto con sus hermanos, Eustaquio y Balduino y con un gran grupo de caballeros y peones emprendió el viaje por Hungría, a saber, por el camino que alguna vez Carlomagno, incomparable rey de los francos, ordenó construir a su ejército”.

¹⁹⁵ RC 627: “Dirías que Roldan y Oliverio renacieron, si contemplaras de los condes furiosos a éste con su lanza, a éste con su espada”.

¹⁹⁶ Russo (58, nota 33) alude a algunas referencias que se encuentran en el *Codex Carolinus*. En la carta 10 de Esteban II a Pipino y otros dice: “*Declaratum quippe est, quod super omnes gentes, quae sub celo sunt, vestra Francorum gens prona mihi, apostolo Dei Petro, exiitit, et ideo ecclesiam, quam mihi Dominus tradidit, vobis per manus vicarii mei commendavi ad liberandum de manibus inimicorum*” [“Sin duda está declarado que sobre todos los pueblos que viven bajo el cielo, sobresale su pueblo de los francos, inclinado hacia mí, el apóstol de Dios, Pedro; y por ello les he encomendado mediante las manos de mi vicario liberar la iglesia de las manos de nuestros enemigos, la cual el Señor me confió”]; en la carta 13 de la ciudadanía a Pipino: “*haec nempe vobis digna est retributio, dum nimirum vestro certamine sancta Dei ecclesia atque Christianorum orthodoxa fides dinoscitur esse defensa omniumque nostrorum constant procurata salutis remedia*” [“Sin duda ustedes tienen una retribución digna, mientras se sepa con certeza que la santa iglesia de Dios y la fe ortodoxa de los cristianos son defendidas con su combate y conste que son otorgados por ustedes los medios para que todos nosotros nos salvemos”]; y en la carta 33 de Pablo I a Carlomagno y Carloman: “*Et vestro auxilio atque certamine ipsa sancta Dei ecclesia, spiritualis Mater vestra ab inimicorum insidiis Liberata exultat in Domino Iesu Christo et in conspectu divinitatis vestra effulgent pia opera*” [“Y con su ayuda y combate la misma santa iglesia de Dios, su madre espiritual, liberada de las insidias de sus enemigos se engrandece en el Señor Jesucristo y sus acciones piadosas refulgirán ante la mirada de la divinidad”].

Moveant vos sanctum Domini Salvatoris nostri Sepulchrum

Finalmente aparece de manera explícita el fin último del discurso, el llamado mismo. En la versión de Roberto, los temas han sido estructurados en oposiciones que responden a una operación de causa y efecto, un espejo donde los actos infames de los enemigos sobre los cristianos y los lugares santos deben encontrar un eco positivo en los francos, cristianos occidentales. Todos los precedentes en el flujo del sermón se concretan en un punto neurálgico, el santo Sepulcro, de manera que la violencia justificada y sagrada que deben ejercer llega a su culmen de santidad cuando se asocian al rescate de la tumba de Dios, asimismo adquiere tintes penitenciales con la idea implícita de peregrinación que supone un viaje a Jerusalén.

O fortissimi milites et invictorum propago parentum, nolite degenerari

Una vez establecido el objetivo primordial, Urbano retoma sus argumentos: el *decus armorum* propio de la *gens francorum* (*fortissimi milites*) y la *probitas Karoli Magni* propia de su linaje (*invictorum propago parentum*). Dado que el objetivo ya ha sido establecido y es divino, la exhortación adquiere un carácter yusivo con el uso del imperativo (*nolite degenerari*), con lo cual el concepto de deber se vuelve eminente. El discurso se ha trasladado de los francos a Oriente (*Sanctum Sepulchrum*) y de nuevo ha regresado a los francos, de modo que otra vez partirá de las condiciones en Occidente que no deben impedir el emprendimiento de este *iter bellicum*.

Si vos carus [...] detinet affectus

Los dos posibles impedimentos para comenzar la empresa son de índole distinta: uno, el amor, de carácter sentimental; el otro, las posesiones, de carácter aún más terrenal. Ambos tendrán, naturalmente, su contraparte en Oriente (vida eterna y riquezas). Para descartar este primer impedimento, Urbano recurre a los mecanismos esenciales de la predicación, la exégesis bíblica: la cita de Mateo aplicada a la realidad del auditorio, como argumento de autoridad, establece de manera incontestable que el cariño familiar no debe detener a nadie para cumplir los designios de Dios, en particular éste, que está revestido de una importancia mayor.

Non vos protrahat ulla possessio, nulla rei familiaris sollicitudo

También Baldrico alude de manera conjunta a los dos posibles impedimentos para la partida: “*Non vos demulceant illecebrosa blandimenta mulierum nec rerum vestrarum, quin eatis; nec vos deterreant perferendi labores, quatinus remaneatis*”.¹⁹⁷ En el caso de Roberto, este segundo impedimento, de carácter material, será descartado con una referencia a la realidad inmediata, las circunstancias de pobreza en las que viven: una tierra sin posibilidad de expandirse (*clausura maris undique et iugis montium circumdata*), sobrepoblada (*numerositate vestra coangustatur*), que no genera riquezas (*nec copia divitiarum exuberat*) y que apenas alcanza para darles sustento (*vix sola alimenta suis cultoribus amministrat*). El argumento no se queda ahí, pues Urbano no sólo demuestra que sus propiedades son ínfimas y sin valor, sino también, en el siguiente pasaje, las convierte en las causas de las guerras intestinas que sufren y las contrasta con las riquezas que pueden encontrar en Jerusalén.

Cfr. I.5: *Ituris autem mora non differat.*

¹⁹⁷ BB 9: “Que no los cautiven las tentadoras suavidades de sus mujeres ni de sus cosas, de manera que no vayan; y que no los detengan los esfuerzos que deben realizar, de manera que se queden”.

Cessent igitur inter vos odia, conticescant iurgia, bella quiescant et totius controversie dissensiones sopiantur

Roberto alude a los males que convulsionan Europa, no obstante, a diferencia de Fulquero, no los presenta como un paralelismo de los males en Oriente, sino sólo como un refuerzo para no aferrarse a sus propiedades.

Cfr. II.5: *contra infideles ad pugnam iam incipi dignam et trophaeo explendam, qui abusive privatum certamen contra fideles etiam consuescebat distendere quondam*

Viam sancti Sepulchri incipite

Una vez que Urbano ha descartado los impedimentos para emprender el viaje, retoma la exhortación para ir a Oriente con la misma idea esencial de deber que entraña el objetivo principal, el santo Sepulcro. Podemos constatar claramente que para Roberto, Jerusalén —específicamente la tumba de Jesucristo— se erige como el destino final de la expedición, pues el discurso de Urbano permea en la obra y tiene ecos en las palabras de los héroes, por ejemplo, cuando en el libro segundo, Bohemundo exhorta a la gente a que se unan a él para el combate: “*Tunc dixit omnibus tam peditibus quam militibus: ‘Si quis est Domini, iungatur michi. O milites, nunc mei, estote Dei; et viam sancti Sepulchri mecum incipite; et que mea sunt ut vestra assumite’*”.¹⁹⁸

eamque vobis subicite. Terra illa filiis Israel a Deo in possessionem data fuit [...] que lacte et melle fluit

Tras la exhortación, Urbano traslada a su auditorio de las penurias de Europa a las riquezas de Oriente. Como confirma Russo (261-262), la idea de herencia prevalece en este pasaje, de manera tal que los francos, como herederos del pueblo hebreo en tanto pueblo elegido, pueden tomar las riquezas de esta tierra;¹⁹⁹ en consecuencia, estamos ante la propuesta de las recompensas materiales. Como observan Munro (239) y Flori (*La guerra* 314), esta idea de las recompensas a partir de los despojos de guerra no es del todo segura en el sermón original de Urbano; no obstante, también Baldrico la expresa: “*Facultates etiam inimicorum vestre erunt: quoniam et illorum thesauros expoliabitis*”,²⁰⁰ con lo cual parece que si no estuvo en el plan original de Urbano, muy pronto se conformó como un *locus* para los cronistas. En el caso de Roberto, no debemos soslayar que este tema también aparece en las dos cartas que acompañan los manuscritos de la *Historia Iherosolimitana*; así la supuesta carta de Alejo, después de aludir a las reliquias, hace un largo excurso sobre las riquezas que podrían obtener:

quod si ob hoc noluerint et aurum magis amauerint, in ea plus inuenient quam in toto mundo; nam soli thesauri ecclesiarum Constantinopolis abundant in argento, auro, gemmis et lapidibus pretiosis et pannis sericis, id est paliis, quae sufficere possint omnibus mundi ecclesiis, quos tamen omnes thesauros inestimabilis thesaurus matris ecclesiae, scilicet S. Sophiae, id est Dei

¹⁹⁸ RM 15: “En ese momento le dijo a todos, tanto peones como caballeros: ‘Si alguien es del Señor, que se una a mí. Oh caballeros, en este momento míos, sean de Dios y **comiencen el camino del santo Sepulcro conmigo**, y lo que es mío, asúmanlo como si fuera de ustedes’”.

¹⁹⁹ Existen varios paralelismos entre los francos y el pueblo de Israel en la obra de Roberto; por ejemplo, Bohemundo pregunta a sus hombres (RM 19): “*O bellatores Dei et inficientes peregrini sancti Sepulcri, quis ad hec peregrina loca vos adduxit, nisi ille qui filios Israel ex Egypto per mare Rubrum sicco vestigio transduxit?*” [“Oh guerreros de Dios e incansables peregrinos del santo Sepulcro, ¿quién los ha conducido a estos lugares de peregrinación si no fue Aquél que condujo a los hijos de Israel con paso seco desde Egipto a través del mar Rojo?”]. También cuando está hablando de la toma de Antioquía, en el libro cuarto, Roberto muestra la misma idea de la posibilidad de tomar los despojos de guerra, cuando dice (RM 38): “*Mirandum et gaudendum erat, quod Dominus de mercibus inimicorum suorum de longinquo adductis fideles suos reficiebat. Esurientes bonis implebat (Lc. 1, 53), quibus adversarios suos spoliabat. Sic quoque filiis Israel olim faciebat, cum terram gentilium rerum transire cupiebant*” [“Era digno de admiración y alegría el hecho de que el Señor volvía a fortalecer a sus fieles de las mercancías de sus propios enemigos tomadas desde lejos. *Colmaba de bienes a los hambrientos* (Lc. 1, 53), para quienes despojaba a sus adversarios. Así también lo hacía tiempo atrás para los hijos de Israel, cuando deseaban atravesar las tierras de los gentiles”].

²⁰⁰ BB 9: “También las posesiones de sus enemigos serán suyas, porque los despojarán de sus tesoros”.

Fulquero de Chartres y Roberto el monje. Dos versiones del sermón de Urbano II en Clermont: un comentario de texto

*Sapientiae, superat et absque dubio thesauris templi Salomonis coaequari possit. quid iterum de infinito nobilium thesauro dicam, cum thesaurum negotiatorum rusticorum nemo aestimare possit? quid inuenitur in praeteritorum imperatorum thesauris? pro certo dico non erit lingua, quae illum recitare ualeat, quoniam non solum Constantinopolitanorum imperatorum ibi thesauros habetur, sed omnium antiquorum Romanorum imperatorum thesaurus ibi translatus et in palatiis absconditus. quid amplius dicam? quod certe patet oculis hominum nihil est, quantum ad illum absconditum*²⁰¹

y la carta del Patriarca a los occidentales dice: “*uenite ergo, festinate duplici praemio remunerandi, uidelicet terra uiuentium terraque melle et lacte manante omnique uictuali abundante*”.²⁰² Ya sea que la idea de las recompensas materiales fue emitida originalmente por Urbano o no, es claro que cobró un sonoro eco muy pronto. En el caso particular de Roberto, el camino discursivo hace una transición inmediata entre la pobreza de Europa y las riquezas de Oriente, pero la idea de Jerusalén entraña un doble valor, una coexistencia de las delicias mundanas y los goces espirituales: por un lado, el alimento y los tesoros que ahí (en la Jerusalén terrestre) se pueden encontrar; por otro lado, el perdón de los pecados y la vida eterna que se ganaran en la empresa, conceptos que enunciara Urbano de manera inmediata.

Arripite igitur viam hanc in remissione peccatorum vestrorum

Cfr. I.5: *remissio peccatorum praesens aderit*

Inmarcescibili gloria regni celorum

Cfr. I.5: *nunc aeterna praemia nanciscantur*

Deus vult

El grito de guerra, *Deus vult*, nació en la tradición escrita más temprana, quizá durante la cruzada misma; esto lo podemos constatar en los *Gesta Francorum*, en donde Bohemundo es retratado al exhortar a sus compañeros mientras esperan refuerzos: “*Deferunt arma ad bellum congrua, in dextra uel inter utrasque scapulas crucem Christi baiulant; sonum uero ‘Deus vult, Deus vult, Deus vult’ una uoce conclamant*”.²⁰³ De modo similar Fulquero, al hablar de la toma de Antioquia, dirigida por Bohemundo, dice: “*tunc alta uoce omnes simul Franci exclamauerunt: Deus hoc vult, Deus hoc vult! hoc enim erat Signum exclamationis nostrae, cum aliquid boni negotii nostri acturi eramus*”.²⁰⁴ El propio Roberto en el libro segundo, seguramente siguiendo a *Gesta Francorum*, alude al grito de guerra en el mismo episodio de

²⁰¹ Epp. 135: “Pero si por esta razón no quisieran hacerlo y amaran más el oro, en ella encontrarán más que en el mundo entero, pues sólo los tesoros de las iglesias de Constantinopla abundan en plata, oro, joyas, y piedras preciosas y paños de seda, es decir, palios que podrían satisfacer a todas las iglesias del mundo, no obstante, el incommensurable tesoro de la iglesia madre, a saber santa Sofía, es decir, la Sabiduría de Dios, supera a todos los tesoros y sin lugar a dudas podría equipararse a los tesoros del templo de Salomón. ¿Qué diré acerca del tesoro de los nobles, cuando nadie podría calcular el tesoro de los comerciantes campesinos? ¿Qué se encuentra en los tesoros de los emperadores anteriores? Digo con verdad que no habrá lengua que pueda recitar aquello, puesto que no sólo se tiene ahí el tesoro de los emperadores de Constantinopla, sino que el tesoro de todos los antiguos emperadores romanos fue trasladado ahí y escondido en los palacios. ¿Qué más diré? En verdad lo que se muestra a los ojos de los hombres no es nada en comparación a aquello que está escondido”.

²⁰² Epp. 148: “Vengan entonces, apresúrense para ser remunerados con un doble premio, evidentemente la tierra de los que viven es una tierra que mana leche y miel y abunda en todo tipo de alimento”.

²⁰³ GF 7: “Llevar a la guerra armas adecuadas, cargan la cruz de Cristo en su diestra o detrás entre ambos hombros; gritan conjuntamente, al unísono, este sonido: ‘Dios lo quiere, Dios lo quiere, Dios lo quiere’”.

²⁰⁴ FC 233: “En ese momento, con voz sonora todos los francos exclamaron al mismo tiempo: ‘¡Dios quiere esto! ¡Dios quiere esto!’ Pues ésta era la señal de nuestra exclamación cuando íbamos a emprender algo de nuestra buena empresa”.

Bohemundo antes de la batalla: “*Cum vero per campos discurrendo bellico usui se exercerent, et ioculando in invicem alter in alterum hastas vibrarent, omnes una voce clamabant dicentes: ‘Deus vult! Deus vult!’ Et hoc signum erat bellici clamoris ipsorum*”.²⁰⁵ Roberto, también con Bohemundo como protagonista, vuelve a hacer mención de la señal en el libro tercero: “*Iam vero nostri Turcis irruentibus semel terga dederant, et nisi cito comes Normannus aureum vexillum in dextera vibrans equum convertiste, et geminatis vocibus militare Signum ‘Deus vult, Deus vult’ exclamaste, //nostris illa dies nimis extialibilis esset//*”.²⁰⁶ Así pues, resulta interesante el uso particular que nuestro autor da al grito de guerra aquí, como observa Sweetenham (53), al ponerlo en boca de Urbano, lo traslada a su ideología de la cruzada poniendo énfasis en la voluntad de Dios. Debe ponderarse que Roberto hace una interpolación en la predicación de Urbano para describir cómo, de manera milagrosa, el grito surge de forma espontánea y se constituye como un símbolo de unidad que proviene de Dios, de manera que es el papa mismo quien de inmediato da una interpretación al prodigio.

Et non precipimus et sudemus, ut senes [...] iter arripiant [...] nec mulieres [...]

A diferencia de Fulquero, en cuya versión Urbano hace una exhortación de carácter general, es decir, sin restricciones (cfr. II.5: *cuiuslibet ordinis tam equitibus quam peditibus, tam divitibus quam pauperibus*), en la versión de Roberto se percibe una visión prospectiva, en la que, tras los eventos, subyace la idea de la necesidad de reglamentación y orden. Para Russo (561-562), Roberto entiende la cruzada como una expedición armada, por ello debe ser disciplinado y limitado el número de participantes, pues de eso depende el éxito de la empresa. Así, tras la aceptación general y el grito de guerra, el discurso se traslada a los aspectos de organización y logística, absolutamente necesarios para que la empresa sea llevada a buen fin, como lo podemos ver en el claro contraste que Roberto hace al hablar de los desmanes que el ejército de Pedro el Ermitaño hizo en Constantinopla: “*Sed omnis congregatio hominum que bono auctore non gubernatur, si ei languidum caput principatur, cotidie languescit et a salute elongatur. Propterea et hi, quia prudentem principem qui eorum dominaretur non habebant, reprehensibilia operae faciebant*”.²⁰⁷ Esta preocupación se muestra específicamente en dos grupos: mujeres (*nec mulieres sine conjugibus suis aut fratribus aut legitimis testimoniis ullatenus incedant. Tales enim magis impedimento Quam adiumento, plus oneri quam utilitati*) y clérigos (*Presbiteris sive clericis cuiuscumque ordinis absque episcoporum suorum licencia non licet ire, quoniam inutilis fietur illis hec via*). Así, la formulación de la peregrinación armada cobra un carácter eminentemente militar.

Qui non baiulat crucem suam et venit post me, nos est me dignus

Como Guiberto y Fulquero (cfr. I.5: *Domino praeviso tramitem acriter intrent*), Roberto corona su versión del sermón con una alusión a la cruz, pero, a diferencia de los otros autores, su declaración goza de una resonancia incontable, la autoridad absoluta de las Escrituras. La cita a Mateo y Lucas no requiere ninguna exégesis, el propio flujo del discurso ha conducido al auditorio hasta aquí, de tal suerte que, siguiendo el desarrollo lógico precedente, la alusión neotestamentaria se vuelve polisémica: por una parte, la empresa parte de la voluntad de Dios y al final conduce a Él, a la vida eterna; por otra parte, aunque en estrecha relación, la cruz se convierte en el símbolo de esta guerra santa y adquiere el estatuto de estandarte.

²⁰⁵ RM 14: “Pero cuando se ejercitaban entrenando para el discurrir de la batalla y jugando vibraban sus lanzas alternativamente unos contra otros, todos gritaban al unísono diciendo: ‘¡Dios lo quiere! ¡Dios lo quiere!’ Y ésta era la señal del clamor bélico de ellos mismos”.

²⁰⁶ RM 26: “Pero cuando los turcos irrumpieron, los nuestros ya habían huido una vez, y a no ser que rápidamente el conde normando hubiera volteado su caballo agitando en su diestra su estandarte dorado y hubiera exclamado con voces gemelas la señal de batalla: ‘¡Dios lo quiere! ¡Dios lo quiere!’, aquel día hubiera podido ser demasiado funesto para los nuestros”.

²⁰⁷ RM 9: “Toda congregación de hombres que no es dirigida por una buena autoridad, si es dominada por una cabeza débil, cada día se debilita y se aleja de su salvación. Por ello también éstos, puesto que no tenían un líder que los controlara, actuaban de manera reprensible”.

Conclusiones

Como hemos visto, las versiones que ofrecen Fulquero de Chartres y Roberto el monje del sermón que predicó Urbano II en Clermont, en 1095, son bastante disímiles en su constitución temática y sus características estilísticas; no obstante, también es claro que comparten comunes denominadores, en particular las dos versiones utilizan la antítesis como su principal factor estructurante, tanto para la progresión de temas que articulan sus respectivos marcos ideológicos como para la formulación retórica del discurso.

Fulquero parte de la idea de que existe un nexo irreductible entre los males que ocurren en Occidente y en Oriente, por ello resulta fundamental que, antes de presentar su versión del sermón, aluda a la proclamación de los decretos de paz que fueron establecidos en los días previos durante el concilio. A partir de esto, el discurso tiene tres oposiciones principales que se correlacionan y conforman la antítesis que se constituye como el eje del sermón. La primera gran oposición está constituida por los términos que ofrecen las frases *pacem tenendam* y *extat operae pretium*. El matiz que da el gerundivo *tenendam* es lo que aporta el sentido de oposición, pues el deber de conservar la paz implica necesariamente que esa paz aún no existe, que sigue siendo transgredida, por lo tanto, la empresa que se les presenta corresponde a una paz ya conservada. Por otra parte, el segundo término de la oposición se matiza gradualmente: la empresa, al principio, es ambigua y, después, va definiendo sus contornos conforme añade información el primer término de la oposición. Así, esta misma antítesis progresa en su definición cuando esta *pax* (violentada por una *valetudo probitatis*) se opone a otro *negotium Dei*. Nuevamente la paz, una vez mantenida, corresponderá con una empresa divina que está definida por la capacidad bélica de los hombres. La fuerza bélica no desaparece, sino que cambia su signo positivamente al ser trasladada de un espacio a otro; de tal modo que cuando estos términos dejen de ser adversos (cuando la paz se mantenga y la fuerza bélica sea llevada a su destino) se fundirán en un mismo símbolo de voluntad divina. El primer punto neurálgico de esta antítesis está dado por los cristianos orientales, pues la ayuda que requieren tiende el puente por el cual la aversión en las ideas se vuelve consonancia: la paz se corresponde con la guerra. La segunda oposición está dada por los actores de la guerra que debe llevarse a cabo: *gens Dei fide preadita* contra la *gens daemonum ancilla*. El contraste en paralelo no sólo deja patente una idea maniquea del mundo, también hace corresponder a los propios cristianos con la “raza esclava de los demonios” en la medida en que no cumplan los decretos de paz; aunque no está dicho explícitamente, estos términos siguen agregando valores a la estructura de la primera oposición, pues se vuelven el signo positivo y negativo de los cristianos, un doble espejo que termina de conformarse con el último contraste. La tercera oposición está representada por los términos *pugnam dignam* y *certamen privatum*; de esta manera se retoman los elementos de la primera, pero quedan perfilados por los matices que han ido sumándose a lo largo del discurso. El *privatum certamen* corresponde a la *pax tenenda* y la *pugna digna* al *negotium Dei*. Así, el *privatum*

certamen queda personificado por los enemigos, los *fideles/fratres/consanguineos*, de tal modo que recrudescen su sentido de combate intestino y retoma los elementos de la segunda oposición: *gens Dei fide praedita*; mientras los enemigos de la *pugna digna* son *infideles/barbaros* lo cual alude a la *gens daemonum ancilla*. De esta manera, las dos primeras oposiciones se integran en la última que cierra el sermón y que amplifica la antítesis añadiendo elementos de signo positivo para la *pugna digna*, las recompensas materiales y espirituales (*hic pauperes, inimici Domini*), y de signo negativo para el *privatum certamen* (*illic locupleti, amici eius*). Así, la antítesis queda definida y proclama la necesidad de hacer el viaje a Oriente para ir del *privatum certamen* a la *pugna digna*.

Roberto, por su parte, emplea una antítesis principal, pero en su caso los elementos de oposición se centran en el carácter de los agentes de la guerra y no en la naturaleza de la misma; si bien hay una mención a los combates intestinos entre correligionarios, ésta resulta incidental. La verdadera antítesis en Roberto plantea las singularidades del pueblo elegido y la equivalencia adversa del pueblo alejado de Dios. La *gens Francorum* es la *gens a Deo dilecta* y la *gens Persarum* es la *gens a Deo aliena*; así esta antítesis se va amplificando en la medida en que, a lo largo del discurso, se añaden atributos adversativos y correspondientes; sin embargo, Roberto no trabaja con simples contraposiciones temáticas sino que hace corresponder ciertos conceptos con largos desarrollos narrativos: el *decus armorum* del pueblo elegido y su linaje carolingio son características que se oponen al actuar aberrante del pueblo alejado de Dios, a la larga descripción de las atrocidades cometidas por los persas. Así pues, esta antítesis tiene un carácter bélico más marcado, más cercano a una *cohortatio*, y perfila con claridad los contornos de los representantes del mundo que son contrarios y corresponden a la concepción del bien y del mal. Roberto utiliza otra antítesis en la que opone la pobreza, condicionada por la situación actual, con la riqueza que pueden adquirir; no obstante, esta antítesis no está desarrollada, pues aunque hay una larga exposición sobre las riquezas de Oriente, ésta no es contigua con la pobreza, la oposición no es inmediata y no parece tener un valor de contraposición. Entonces, en el caso de Roberto, la antítesis entre los pueblos funge como un elemento estructurante que deja en evidencia la responsabilidad por el combate que tienen los francos; sin embargo, no queda constituida como el punto neurálgico del sermón, pues este lugar está ocupado por el objeto de la defensa: Jerusalén.

Es claro que Fulquero y Roberto presentan versiones del sermón bastante disímiles. La de Fulquero es mucho más sencilla, seguramente más apegada a las palabras de Urbano y centrada en las equivalencias morales que implica el mantener la paz en Occidente y respetar los derechos de la Iglesia (implícita referencia a la Querrela de las Investiduras) con llevar una guerra digna de premio, material y espiritual, a Oriente para ayudar a sus correligionarios. La de Roberto es más compleja, con muchos más recursos narrativos que seguramente son contribuciones personales, alejadas de la preceptiva moral que hizo Urbano: Roberto incorpora largas descripciones de carácter plenamente narrativo (al grado de incorporar un milagro como interpolación al propio sermón), y pone especial interés en Jerusalén para servirse de este símbolo y hacer una interpretación de carácter teológico de lo que supone la cruzada. Muy a pesar de estas diferencias, la antítesis está presente en las dos versiones y funge como el recurso que construye el camino simbólico de lo que después será el camino físico: en el caso de Fulquero, la antítesis es estática y sólo presenta el punto de partida y el punto de llegada; en el caso de Roberto, la antítesis es móvil, fluctúa continuamente de ida y vuelta de un objetivo a otro y transita los espacios simbólicos del bien y del mal hasta quedarse, finalmente, en Jerusalén.

Apéndices

I. Decreto de Urbano II en Clermont según Fulquero de Chartres

Texto

[123] Dilectissimi fratres, inquit, apostolatus apice, Dei permissu orbi terrae [124] praelatus, occasione necessaria supereminente, tamquam monitionis divinae legatus, ad vos Dei servos has in partes condescendi Urbanus. et quos dispensatores ministeriorum Dei (1 Co. 4, 1-2) esse aestimavi, tales et fideles, simulationis explosa luvione reperiri optavi. quod si aliquid gibbosum vel tortuosum, modestia rationis iustitiae semota, contra legem Dei obsistat, presente subfragamine divino, diligenter exspolire satagam. Dominus enim supra familiam suam, ut ei pro tempore pabula modesto sapore condita ministretis, vos dispensatores constituit. beati autem eritis, si fideles tandem dispensationis exactor vos invenerit (Mt. 24, 45-46). pastores etiam nuncupamini; videte autem ne [125] mercennarii more fungamini. veri ergo pastores et baculos semper in manibus hebentes estote; nec dormitantes gregem vobis commissum undique conservate. nam si per incuriam vestram aut negligentiam ovem quivis lupo abriperit, mercedem nimirum vobis paratam apud Dominum nostrum amittetis. sed et lictorum flagris primitus asperrime caesi, postmodum vero in custodiam funestae conversationis truculenter subruemini.

Traducción

[123] “Queridísimos hermanos,” dijo “yo, Urbano, desde la cima del apostolado, prelado en el mundo entero por el permiso de Dios, [124] ya que es una situación absolutamente urgente, como un mensajero del consejo divino he venido a estas partes con ustedes, siervos de Dios. A aquellos quienes he considerado que son administradores de los misterios de Dios he deseado hallarlos como tales y fieles, libres de cualquier intención de engaño. Pues, si algo giboso o tortuoso, apartada la modestia de la justicia de la razón, obstaculizara la ley de Dios; ya que está presente la aprobación divina, diligentemente me esforzaré en pulirlo. En efecto, el señor los designó como administradores de su familia para que, conforme al tiempo, le den los alimentos condimentados con un sabor moderado. Serán beatos si al final el recaudador de la administración los encuentra fieles. Y también serán llamados pastores, pero vean que no [125] realizan la costumbre del mercenario; por lo tanto, sean verdaderos pastores y, sosteniendo siempre los báculos en sus manos, sin dormir, conserven al rebaño completamente reunido; pues, si por su injuria o negligencia, algún lobo arrebatara una oveja, sin duda perderán su recompensa dispuesta junto a nuestro Señor; incluso, serán golpeados de manera áspera por los látigos de los lictores, y después, en verdad, serán arrojados de forma truculenta a la custodia de un trato funesto.

vos quidem iuxta sermonem evangelicum “sal estis terrae” quod si defeceritis, ambigitur quomodo sallitur. o quanta sallitio! vere necesse est vos plebem idiotam et mundi lasciviae supra modum inhiantem sapientiae sale corrigendo sallire, ne delictis putrefacta, dum eam adloqui voluerit quandoque Dominus, insulsa puteat. nam si vermes, hoc est peccata, causa desidiae procurationis vestrae, in ea reppererit, ilico vilipensam in praecipitium spurcitarum [126] eam subigi praecipiet. et quia tantum perditum ei restaurare nequiveritis, vos in iudicio damnatos a familiaritate dilectionis suae prorsus exterminabit. sed huiusmodi sallitorem oportet esse prudentem, provisorum, modestum, edoctum, pacificum, scrutatorem, pium, iustum, aequum, mundum. nam quomodo indoctus doctos, inmodestus modestos, immundus mundos efficere valebit? quod si pacem oderit, quomodo pacificabit? aut si quis habuerit manus sordidatas, quomodo sordes alterius coinquinationis tergere poterit? lectum est etiam, quia “si caecus caecum duxerit, ambobus cavea patebit”. ceterum vos ipsos prius corrigite, ut inreprehensibiliter subditos vestros queatis emendare. si quidem amici Dei esse vultis, libenter exercete quae ei placere sentitis. res ecclesiasticas praecipue in suo iure constare facite, ut et simoniaca haeresis nullatenus apud vos radice; cavete

[127] ne vendentes ac ementes flagris flagellati dominicis per angiportus in exterminium confusionis miserabiliter propellantur. ecclesiam suis ordinibus omnimode liberam ab omni saeculari potestate sustentate, decimas Deo de omnibus terrae cultibus fideliter dari facite, ne vendantur aut retineantur. [128] qui igitur episcopum ceperit, omnino exlex habeatur. qui monachos vel clericos aut sanctimoniales et eorum famulos ceperit aut exspoliaverit, vel peregrinos vel mercatores, anathema sit. raptores et domorum combustores et eorum consentientes, ab ecclesia extorres, anathemate feriantur. “summpere igitur considerandum est”, ut dicit Gregorius, “qua multandus sit poena qui aliena diripit, si inferni damnatione percutitur qui propria non largitur”. sic enim diviti in Evangelio memorato contigit, qui “non idcirco [129] punitus est quod aliena abstulisset, sed quia rebus acceptis seipsum male dereliquit” (Lc. 16, 19-31). his itaque iniquitatibus, ut dictum est, carissimi, mundum vidistis diu confusum fuisse, adeo ut in aliquibus provinciarum vestrarum locis, ut nobis a referentibus intimatum est, per inbecillitatem forsitan iustificationis vestrae, vix tute per viam quis gradi audeat, quin vel die a praedonibus vel nocte a latronibus aut vi aut ingenio maligno in domo vel extra subripiatur. quapropter treviam, sic vulgariter dictam, iam dudum a sanctis patribus determinatam, reformari oportet, quod ut

[130] firmissime in episcopatu suo unusquisque vestrum teneri faciat, monendo flagito. quod si aliquis sive aviditate sive superbia tactus eam sponte infregerit, Dei auctoritate et huius sancti concilii decretorum sanctione anathematizetur.

Ustedes, según el sermón evangélico: ‘son la sal de la tierra’ (Mt. 5, 13; Mc. 9, 40; Lc. 14, 34). Pero si se han apartado, se discute de qué modo se salará. ¡Oh, cuán gran salación! Es verdaderamente necesario que ustedes salen a la plebe ignorante que aspira, en gran medida, al goce mundano, mediante la sal de la sabiduría, para que no se pudra, putrefacta e insulsa por sus delitos, siempre y cuando el señor haya querido dirigirse a ella. Pues si hallara en ella gusanos, es decir, pecados, a causa de su falta de cuidado, ordenará que ésta, despreciada, sea arrojada allí, al precipicio de las inmundicias. [126] Y ya que no han podido restaurar tan gran pérdida, a ustedes, en el juicio, rechazados de la familiaridad de su amor, los exterminará del todo. Sin embargo, es conveniente que el salador sea de este modo: prudente, previsor, modesto, instruido, pacífico, escrutador, pío, justo, equitativo y puro. Pues de qué manera un indocto podría formar a los doctos, un inmodesto a los modestos y un impuro a los puros. Y si ha odiado la paz ¿de qué manera pacificará? O si alguien ha tenido las manos sucias ¿de qué manera podrá limpiar la suciedad de otra mancha? También se lee que ‘si el ciego ha guiado al ciego, la jaula estará abierta para ambos’ (Mt. 15, 14; Lc. 6, 39). Antes que a los demás corrijanse a ustedes mismos, para que puedan enmendar de forma irreprehensible a sus súbditos. Si en verdad quieren ser amigos de Dios, trabajen gustosamente en lo que se den cuenta que le agrada. Sobre todo hagan que los asuntos eclesiásticos permanezcan en su ley para que entre ustedes de ninguna manera eche raíces la herejía simoníaca; y cuidense

[127] de que los que venden y los que compran, flagelados por los flagelos del Señor, no sean empujados a través de la callejuela hacia el exterminio de la confusión. Con sus propias órdenes mantengan la Iglesia completamente libre de toda potestad secular, hagan que se den fielmente los diezmos a Dios desde todos los cultivos de la tierra para que no sean vendidos o retenidos. [128] Entonces quien haya capturado a un obispo que sea considerado que está completamente fuera de la ley. Que sea anatema quien haya capturado o despojado a monjes o clérigos, a peregrinos o mercaderes, o bien a monjas y a sus esclavos. Ladrones e incendiarios de las casas y los que concuerdan con ellos, desterrados de la Iglesia sean heridos con el anatema. Con el mayor cuidado debe ser considerado, como dijo Gregorio, que ‘con alguna pena deberá ser castigado quien robe lo ajeno, si con la condena del infierno es golpeado el que no concede lo propio’. Así pues, le sucedió al rico en el recordado Evangelio, quien ‘no [129] fue castigado por haber tomado lo ajeno, sino porque después de recibir las cosas, se abandonó a sí mismo de mala manera’ (Lc. 16, 19-31). Y así, como se dijo, con estas iniquidades, amadísimos, vean que el mundo ha estado confundido por mucho tiempo, a tal punto que, como nos fue referido, no había alguno que, apenas seguro, se atreviera a ir por el camino, tal vez por la imbecilidad de su justificación, no fuera robado o de día por los bandidos o en la noche por los ladrones, o con fuerza o con ingenio maligno, en la casa o fuera. Por lo cual la tregua, vulgarmente así conocida, ya hace tiempo determinada por los santos padres, es conveniente que sea reformada;

[130] advirtiendo esto, les exijo que hagan que cada uno de ustedes se mantenga con mucha firmeza en su obispado. Porque si alguno o con avidez o tocado por la soberbia la infringiera conforme a su voluntad, sea anatemizado con la autoridad de Dios y con la sanción de los decretos de este santo concilio.

II. El sermón de Urbano II en Clermont según Baldrico de Bourgueil

Texto

[6] “Audivimus, fratres dilectissimi, et audistis, quod sine profundis singultibus retractare nequaquam possumus, quantis calamitatibus, quantis incommoditatibus, quam diris contritionibus, in Ierusalem et in Antiochia et in ceteris orientalis plage ciuitatibus, Christiani, fratres nostri, membra Christi, flagellantur, opprimuntur, iniuriantur. Germani fratres uestri, contubernales uestri, couterini uestri. Nam eiusdem Christi et eiusdem ecclesie filii estis, in ipsis suis domibus haereditariis, uel alienis dominis mancipantur, uel ex ipsis exploduntur, aut inter nos mendicant; aut, quod grauius est, in ipsis suis patrimoniis uenales exulant et uapulant. Effunditur sanguis Christianus, Christi sanguine redemptus; et caro Christiana, carni Christi consanguinea, [7] nefandis ineptiis et seruitutibus nefariis mancipatur. Illis in urbibus ubique luctus, ubique miseria, ubique gemitus. Suspiriosus dico; ecclesie in quibus olim diuina celebrata sunt sacrificia, proh dolor, ecce animalibus eorum stabula preparantur. Nequam homines sanctas praeoccupauere ciuitates. Turci spurii et immundi nostris confratribus dominantur. Antiochie beatus Petrus primus presedit episcopus. Ecce in ipsa ecclesia gentiles suas collocauere superstitiones; et religionem Chritianam, quam potissimum coluisse debuerant, ab aula Deo dicata turpiter eliminauerunt.

Traducción

[6] “Hemos escuchado, queridísimos hermanos, y ustedes han escuchado lo que de ninguna manera podemos recordar sin profundos sollozos: con cuántas calamidades, con cuántos perjuicios, con cuán funestas ruinas en Jerusalén y en Antioquía y en el resto de ciudades de la zona oriental, los cristianos, nuestros hermanos, miembros de Cristo, son flagelados, oprimidos e injuriados. Sus hermanos de sangre, sus compañeros, couterinos, (pues ustedes son hijos del mismo Cristo y de la misma Iglesia) en sus propias casas por herencia son sometidos a señores ajenos o son sacados de ahí, o mendigan entre nosotros; o, lo que es más grave, en sus propios patrimonios, puestos en venta, son desterrados y azotados. Es derramada sangre cristiana, redimida por la sangre de Cristo, y carne cristiana, carne consanguínea a Cristo, [7] es sometida a indecibles degradaciones y nefastas esclavitudes. En aquellas ciudades por doquier hay lamento, por doquier miseria, por doquier gemidos. Lo digo suspirante, las iglesias en las que alguna vez fueron celebrados los divinos sacramentos, ¡oh, dolor!, son dispuestas como establos para sus animales. Hombres malos han tomado las ciudades santas. Los turcos espurios e impuros dominan a nuestros hermanos. En Antioquía el beato Pedro presidió por primera vez como obispo, he aquí que en la misma iglesia los gentiles colocan sus supersticiones y eliminaron de manera atroz del salón consagrado a Dios la religión cristiana que deberían venerar con el mayor ahínco.

Predia sanctorum stipendiis dedita et nobilium patrimonia sustentandis pauperibus contradita pagane tyrannidi subiiciuntur; eisque in proprios usus redactis domini crudeles abutuntur. Sacerdotium Dei humotenus conculcatum est. Sanctuarium Dei, pro nefas, ubique profanatum est. Si qui adhuc ibi latitant Christiani, inauditis exquiruntur tormentis. De sancta Ierusalem, fratres, hucusque quasi loqui dissimulauimus, quia ualde loqui de ea pertimescimus et erubescimus: quoniam ipsa ciuitas, in qua, prout omnes nostis, Christus ipse pro nobis passus est, peccatis nostris exigentibus, sub spurcitiam paganorum redacta est, Deique seruituti, ad ignominiam nostram dico, subducta est. Quod enim ita est impropertii nostri cumulus est Christianorum qui ita promeruimus magnum dedecus est. Cui seruit nunc ecclesia beate Marie, in qua ipsa pro corpore sepulta fuit in ualle Iosaphat? Sed quid templum Salominis immo Domini pretermisimus, in quo simulacra sua barbare nationes contra ius et fas modo collocata uenerantur? De sepulcro dominico ideo reminisci supersedimus, quoniam quidam uestrum oculis uestris uidistis quante abominationi traditum sit. Inde uiolenter abstrahunt Turci quas pro helemosina illuc multotiens intulistis oblationes; ibi nimirum multas et innumeras religioni nostre ingerunt irrisiones. Et tamen illo in loco, non ignota loquor, requieuit ibi Deus pro nobis mortuus est, ibi sepultus est.

Quam pretiosus locus sepulture domini locus concupiscibilis, locus incomparabilis. Neque ibi siquidem Deus adhuc annum pretermittit facere miraculum: cum in diebus passionis sue, extinctis omnibus et in sepulcro et in ecclesia circum circa luminibus, iubare divino lampades extincte reaccenduntur. Cuius pectus silicinum, fratres, tantum miraculum non emolliat? [8] Credite mihi, bestialis homo et insulsi capitis est, cuius cor uirtus divina tam presens ad fidem non euerberat. Et tamen gentiles cum Christianis ista vident communiter, nec emendantur. Perterrentur equidem, sed non conuertuntur ad fidem: nec mirum, quoniam multis obcecatio illis dominatur. Quantis afflictionibus uos, qui adestis, qui redistis, iniuriauerint, uos ipsi melius nostis, qui substantias uestras qui sanguinem uestrum inibi Deo immolastis. Hec iccirco, karissimi, dixerimus, ut uos ipsos sermonis nostri testes habeamus. Plures supersunt et fratrum nostrorum miserie, et ecclesiarum Dei depopulationes, que singulatim possemus referre; sed instant lacrimae et gemitus, instant suspiria et singultus.

Las tierras dadas a los tributos de los santos y los patrimonios de los nobles, entregados para el sustento de los pobres, son sometidos a la tiranía pagana y los crueles señores abusan de ellos para sus propios fines. El sacerdocio de Dios es pisoteado. El santuario de Dios, ¡oh, terrible impiedad!, es profanado por doquier. Si todavía se ocultan ahí algunos cristianos, son atormentados con inauditas torturas. Hasta aquí, hermanos, es como si nos hubiéramos desentendido de hablar de la sagrada Jerusalén, porque estamos absolutamente atemorizados y avergonzados de hablar de ella, ya que la misma ciudad en la que, como todos ustedes saben, Cristo padeció por nosotros, dado que nuestros pecados lo exigían, ha sido llevada bajo la suciedad de los paganos; lo digo para nuestra desgracia, ha sido arrancada del servicio de Dios. En efecto esto es el cúmulo de nuestra injuria, es la gran deshonra de los cristianos que así lo hemos merecido. ¿A quién sirve ahora la iglesia de santa María, en la cual ella misma fue sepultada en cuerpo en el valle de Josafat? Pero ¿por qué hemos pasado por alto el Templo de Salomón, más aún del Señor, en el cual las naciones bárbaras veneran a sus estatuas, recientemente colocadas contra la ley humana y divina? Por ello nos hemos impedido recordar el sepulcro del Señor, porque algunos de ustedes han visto a qué gran abominación ha sido entregado. Los turcos se llevan de allí con violencia las donaciones que ustedes han llevado allá como limosna; sin duda, ahí han cometido muchas e innumerables burlas a nuestra religión, no obstante que ahí, hablo de cosas muy conocidas, descansó Dios cuando murió por nosotros, ahí fue sepultado.

¡Cuán precioso lugar de la sepultura del Señor, lugar deseable, lugar incomparable! Ni siquiera durante un año Dios dejó de hacer algún milagro ahí, cuando en los días de su pasión, una vez que todas las luces alrededor en el sepulcro y en la iglesia se habían apagado, las antorchas extintas fueron encendidas de nuevo por la orden divina. ¿Qué corazón de piedra hay que no se suavice con tan gran milagro? [8] Créanme, el hombre cuyo corazón no sea llevado a la fe por un poder divino tan manifiesto es como un animal y de cabeza insulsa. Y a pesar de esto, los gentiles ven estas cosas junto con los cristianos y no se corrigen; ciertamente se aterrorizan pero no se convierten a la fe, y no es sorprendente, puesto que la obcecación domina a muchos de ellos. Ustedes que están presentes, que han regresado de ahí, ¿con cuántos sufrimientos han sido injuriados? Ustedes mismos lo saben mejor, ustedes que ahí mismo han sacrificado su sustancia y su sangre para Dios. Por ello hemos dicho esto, queridísimos, para que ustedes mismos sean tomados como testigos de nuestras palabras. Quedan muchas cosas más de la miseria de nuestros hermanos y las devastaciones de las iglesias de Dios, tantas que no podría referirlas una por una; pero nos quedan las lágrimas y gemidos, nos quedan los suspiros y los lamentos.

Ploremus, fratres, eia ploremus et cum psalmista medullitus plorantes ingemiscamus. Nos miseri, nos infelices quorum prophetia ista completa est. Deus, uenerunt gentes in hereditatem tuam: polluerunt templum sanctum tuum; posuerunt Ierusalem in pomorum custodiam. Posuerunt morticina seruorum tuorum escas uolatilibus celi, carnes sanctorum tuorum bestiis terre. Effuderunt sanguinem innocentem, tanquam aquam in circuitu Ierusalem, et non erat qui sepeliret. Ve nobis, fratres, nos, qui iam facti sumus opprobrium uicinis nostris, subsannatio et illusio his qui in circuitu nostro sunt, condoleamus et compatiamur fratribus nostris, saltem in lacrimis. Nos abiectio plabis facti, et omnium deteriores, immanissimam sanctissime terre plangamus deuastationem. Quam terram merito sanctam dixerimus, in qua non est etiam passus pedis quam non illustrauerit et sanctificauerit uel corpus uel umbra saluatoris, uel gloriosa presentia sancte Dei genitricis, uel amplectendus apostolorum comeatus, uel martirum ebibendus sanguis effusus. Quam beati, O Stephane protomartir, qui te laureauerunt lapides? Quam felices, O Baptista Iohannes, qui tibi ad saluatorem baptizandum seruierunt Iordanici latices? Filii Israel ab Egiptus educti, qui, Rubro Mari transitu «uos» praefigurauerunt, terram illam armis suis, Iesu duce, sibi uindicaerunt; Iebuseos et alios conuenas inde expulerunt; et instar Ierusalem celestis, Ierusalem terrenam incoluerunt.

Quid dicimus, fratres? Audite et intelligite. Vos accincti cingulo militie, magno superbitis supercilio; fratres uestros laniatis, atque inter uos dissecamini. Non est hec militia Christi, que descerpit ouile redemptoris. Sancta ecclesia ad suorum opitulationem sibi reseruauit militiam, sed uos eam male deprauatis in malitiam. Ut ueritatem fateamur, cuius precones esse debemus, uere non [9] tenetis uiam per quam eatis ad uitam. Vos pupillorum oppresores, uos uiduarum predones, uos homicide, uos sacrilegi, uos alieni iuris direptores. Vos pro effundendo sanguine Christiano expectatis latrocinantium stipendia; et sicut uultures odorantur cadauera, sic longinquarum partium auspicamini et sectamini bella. Certe uia ista pessima est, quoniam omnino a Deo remota est. Porro si uultis animabus uestris consuli, aut istiusmodi militie cingulum quantocius deponite, aut Christi milites audacter procedite, et ad defendendam orientalem ecclesiam uelocius concurrite. Hec est enim de qua totius uestrae salutis emanauerunt gaudia, que distillauit in os uestrum diuini lactis uerba, que uobis propinauit euangeliorum sacrosancta dogmata. Hec ideo, fratres, dicimus, ut et manus homicidas a fraterna nece contineatis; et pro fidei domesticis uos exteris nationibus opponatis; et sub Iesu Christo, duce nostro, acies Christiana, acies inuictissima, melius quam ipsi veteres Iacobite, pro uestra Ierusalem decertetis; et Turcos qui in ea sunt, nefandiores quam Iabuseos, impugnetis et expugnetis. Pulchrum sit uobis mori in illa ciuitate pro Christo, in qua Christus pro uobis mortuus est. Ceterum si uos citra mori contigerit, id ipsum autumate mori in uia, si tamen in sua Christus uos inuenit militia.

Lloremos, hermanos, ¡ay!, lloremos y llorando hasta la médula lamentémonos con el salmo. Nosotros miserables, nosotros infelices, en cuyos días se cumple esa profecía: Dios, los gentiles han entrado en tu herencia, han profanado tu santo templo, han convertido a Jerusalén en montones de escombros, han dejado los cadáveres de tus siervos como comida para las aves del cielo, la carne de tus santos para las bestias de la tierra. Han derramado sangre inocente como agua en derredor de Jerusalén y no hay quien los entierre. ¡Ay de nosotros, hermanos! Nosotros que nos hemos convertido en el oprobio para nuestros vecinos, el escarnio y la burla para aquellos que nos rodean, compartamos el dolor y compadezcamos a nuestros hermanos, por lo menos en lágrimas. Nosotros, convertidos en la abyección del pueblo y los peores de todos, lamentemos la más grande devastación de la tierra más santa. Hemos llamado santa a esta tierra con razón, en la cual no existe espacio, ni siquiera del tamaño de un paso, al que no haya iluminado y santificado el cuerpo o el espíritu del Salvador, o la presencia de la santa madre de Dios, o las reuniones de los apóstoles, o la sangre de los mártires derramada profusamente. ¡Cuán dichosas son, oh Esteban, el primer mártir, las piedras que te coronaron? ¡Cuán felices son, oh Juan Bautista, las corrientes del Jordán que te sirvieron para bautizar al Salvador? Los hijos de Israel que los prefiguraron, después de atravesar el mar Rojo, se apropiaron de aquella tierra con sus armas, siendo Jesús su líder; expulsaron de ahí a los jebuseos y a otros que habían llegado, habitaron la Jerusalén terrenal, modelo de la Jerusalén celeste.

¿Qué decimos, hermanos? Escuchen y comprendan. Ustedes se ciñen con el cinturón de la caballería, se ensoberbecen con gesto engreído, hieren a sus hermanos y se despedazan entre ustedes. Ésta no es la milicia de Cristo, la que despedaza el ovil del Redentor. La santa Iglesia ha reservado la milicia para ayudar a los suyos, pero ustedes la han deformado malamente para la maldad. Para confesar la verdad, de la que debemos ser los pregoneros, [9] ustedes no tienen verdaderamente un camino por el cual ir a su salvación y vida: ustedes, opresores de los niños pequeños; ustedes, ladrones de las viudas; ustedes, homicidas; ustedes, sacrílegos; ustedes, raptos del derecho ajeno. Ustedes al derramar sangre cristiana esperan las recompensas de los latrocinios, tal como buitres olfateando los cadáveres, así ustedes contemplan desde lejos y continúan las guerras. En verdad, ése es el peor camino, porque está completamente alejado de Dios. En lo sucesivo, si quieren ser juzgados por sus almas, o cuanto antes depongan el cinturón de ese tipo de milicia, o marchen con valentía como soldados de Cristo y apresúrense lo más posible a defender la iglesia oriental. Ésta es, en efecto, de la que han emanado todos los gozes de su salvación, la que ha dejado caer en su boca las palabras de la divina leche, la que les ha otorgado los dogmas sacrosantos de los evangelios. Por ello decimos esto, hermanos, para que alejen sus manos homicidas de una manzana fraterna y para que, por los que comparten su fe, se opongan a las naciones extranjeras; y para que, bajo el mando de Jesucristo, nuestro líder, como ejército cristiano, el ejército más invicto, mejor incluso que los antiguos jacobitas, combatan por nuestra Jerusalén, y ataquen y derroten a los turcos que están en ella, más impíos que los jebuseos. Consideren algo bello morir en aquella ciudad en la que Cristo murió por ustedes. Pero además, si les llegara la muerte antes, asegúrense de morir en el camino; no obstante, si Cristo los encontrara en su milicia,

Deus eiusdem denarii retributor est, prima et hora undecima. Horrendum est, fratres, horrendum est, uos in Christianos rapacem manum extendere: minus malum est in Sarracenos galdium uibrare; singulare bonum est, quia et caritas est, pro fratribus animas ponere. Ne uero de crastinis euectionibus solliciti sitis: sciatis quia timentibus Deum nichil deest, nec his qui eum diligunt in ueritate. Facultates etiam inimicorum uestrae erunt: quoniam et illorum thesauros expoliabitis, et uel uictoriosi ad propria remeabitis, uel sanguine uestro purpurati perenne brauium adipiscemini. Tali imperatori militare debetis, cui omnis non deest potentia, cui que rependat nulla desunt stipendia. Via brevis est, labor permodicus est qui tamen immarcescibilem uobis rependet coronam. Iam nunc igitur auctoritate loquamur prophetica. Accingere, o homo unusquisque, gladio tuo super femur tuum, potentissime. Accingimini, inquam, et estote filli potentes: quoniam melius est uobis mori in bello, quam videre mala gentis uestrae et sanctorum. Non uos demulceant illecebrosa blandimenta mulierum nec rerum uestrarum, quin eatis; nec uos deterreant perferendi labores, quatinus remaneatis”.

[10] Et conversus ad episcopos:

“Vos, inquit, fratres et coepiscopi, vos consacerdotes et coheredes Christi, per ecclesias uobis commissas id ipsum annuntiate, et uiam in Ierusalem toto ore uiriliter predicate. Confessis peccatorum suorum ignorantium securi de Christo celerem paciscimini ueniam. Vos autem qui ituri estis, habebitis nos pro uobis oratores; nos habeamus uos pro polulo Dei pugnatores. Nostrum est orare, uestrum sit contra Amalechitas pugnare. Nos extendemus cum Moyse manus indefessas, orantes in celum; vos exerite et uibrate intrepidi preliatores in Amalech gladium”.

Dios es el retribuidor del mismo denario, en la primera hora y en la undécima. Es espeluznante, hermanos, es espeluznante que ustedes extiendan su mano rapaz contra cristianos; es menos malo que agiten su espada contra los turcos, es particularmente bueno que dispongan sus vidas por sus hermanos, porque esto también es caridad. Pero no se preocupen de lo que acontezca mañana, sepan que nada falta a los que temen a Dios ni a aquellos que lo aman verdaderamente. También las posesiones de sus enemigos serán suyas, porque los despojarán de sus tesoros, y regresarán victoriosos a sus tierras o, enrojecidos con su propia sangre, conseguirán el premio eterno. Para esta clase de líder militar deben combatir, a quien no le falta todo el poder, a quien no falta ningún premio para recompensar. El camino es corto, el esfuerzo es muy pequeño y no obstante los recompensará con la corona inmarcesible. En este momento ya hablamos con la autoridad del profeta: ciñase cada uno su espada sobre su muslo, los más poderosos; ciñanse, digo, y sean hijos poderosos, porque para ustedes es mejor morir en la guerra que ver los males de su pueblo y de los santos. Que no los cautiven las tentadoras suavidades de sus mujeres ni de sus cosas, de manera que no vayan, y que no los detengan los esfuerzos que deben realizar, de manera que se queden”.

[10] Y volteado hacia los obispos:

“Ustedes” dijo “hermanos y obispos, ustedes, sacerdotes y coherederos de Cristo, anuncien esto mismo por las iglesias comisionadas a ustedes y prediquen virilmente el camino a Jerusalén con toda su capacidad. Una vez que hayan confesado sus pecados, ustedes, seguros de Cristo, otorguen rápidamente el perdón. Sin embargo, los que habrán de ir, considérennos como los que oran por ustedes, nosotros los consideramos a ustedes como los que luchan por el pueblo de Dios. Lo nuestro es orar, que lo de ustedes sea luchar contra los amelequitas. Nosotros junto con Moisés extendemos al cielo nuestras manos indefensas para orar; ustedes, intrépidos combatientes, desenvainen su espada y agitenla contra Amelec.

III. El sermón de Urbano II en Clermont según Guiberto de Nogent

Texto

[137] Si inter Ecclesias toto orbe diffusas aliæ præ aliis reverentiam pro personis locisque merentur: pro personis, inquam, dum apostolicis sedibus privilegia majora traduntur; pro locis vero, dum regiis urbibus eadem quæ personis dignitas, uti est civitas Constantinopolitana, præbetur: Illi potissimum Ecclesiæ deberemus, ex qua gratiam redemptionis, et totius originem Christianitatis accepimus. Si enim verum constat quod a Domino dicitur, quia videlicet *salus ex Judæis est* (Jn. 4, 22), et Dominum Sabaoth semen nobis reliquisse constat, ne sicut Sodoma simus et Gomorrhæ similes fiamus (Ro. 9, 29), et semen nostrum Christus, in quo salus et omnium gentium benedictio est: ipsa terra et civitas in qua habitavit et passus est, Scripturarum testimonio sancta vocatur. Si enim hæc terra, Dei hæreditas et templum sanctum, antequam ibi obambularet ac pateretur Dominus, in sacris et propheticis paginis legitur, quid sanctitatis, quid reverentiæ [138] obtinuisse tunc creditur, cum Deus majestatis ibidem incorporatur, nutritur, adolescit, et corporali vegetatione hac illacque perambulat aut gestatur? et, ut cuncta quæ longo verborum gyro narrari possunt, digna brevitate constringam, ubi Filii Dei sanguis, cælo terraque sanctior, effusus est ubi, ubi corpus, parentibus elementis, mortuum in sepulcro quievit, quid putamus venerationis emeruit?

Traducción

[137] Si entre las iglesias diseminadas en todo el mundo unas merecen más reverencia que otras por sus personas y lugares; digo por las personas en tanto que los mayores privilegios son confiados a las sedes apostólicas, a los lugares, por su parte, en tanto que se otorga a las ciudades reales la misma dignidad que a las personas, tal como sucede con la ciudad de Constantinopla. Deberíamos otorgarla sobre todo a aquella Iglesia de la que recibimos la gracia de la Redención y el nacimiento de toda la cristiandad. Si, en efecto, consta que es verdad lo que es dicho por el Señor, a saber, que *la salvación proviene de los judíos* (Jn. 4, 22), y consta que el Señor de los ejércitos nos dejó una semilla, para que no seamos como Sodoma y no nos convirtamos en algo parecido a Gomorra (Ro. 9, 29) y nuestra semilla es Cristo, en el cual está la salvación y bendición de todos los pueblos, entonces la misma ciudad en la que vivió y sufrió es llamada santa por el testimonio de las Escrituras. Si, en efecto, es leído en las páginas sagradas y proféticas que esta tierra es la herencia y el templo sagrado de Dios, antes de que el Señor caminara y padeciera ahí, ¿qué santidad, qué reverencia [138] se cree que consiguió en el momento en que Dios, en toda su majestad, ahí mismo se encarna, se alimenta, crece y recorre y hace obras aquí y allá? Y, para resumir con digna brevedad todo lo que pude contarse en un largo giro de palabras, cuando la sangre del Hijo de Dios, más sangre que el cielo y la tierra, fue derramada, cuando su cuerpo, una vez muerto, sobrecogiéndose los elementos, descansó en su sepulcro, ¿qué tanto de veneración pensamos que merece?

Si, ipso Domino nostro recens interfecto, et Judæis adhuc civitate possessa, sancta civitas ab Evangelista vocatur, quum dicitur: *Multa corpora Sanctorum qui dormierant, surrexerunt, et venerunt in sanctam civitatem, et aparuerunt multis* (Mt. 27, 53); et a propheta Ysaia dicitur: *Erit sepulcrum ejus gloriosum* (Is. 9, 10); quum ipsa sanctitas, civitati semel Deo ipso sanctificatore per seipsum indita, nullo malo superveniente exinaniri valeat, et eodem modo indivisibiliter sepulchri gloria constet: summis studiis, fratres carissimi, vobis elaborandum est, ut sanctitas civitatis, ac sepulchri gloria, quæ gentilium frequentatione quantum in ipsis est crebro polluitur; si ad auctorem illius sanctitatis et gloriæ aspiratis, si ea quæ in terra sunt vestigiorum ejus signa diligitis, si expetitis, Deo vos præeunte, Deo pro vobis præliante, mundetur. Si Machabæis olim maximam profuit pietatis laudem, quia pro cæremoniis et templo pugnarunt, et vobis, o milites Chritiani, legitime conceditur ut armorum studio libertatem patriæ defendatis. Si limina etiam sanctorum apostolorum vel quorumlibet aliorum, tanto sudore petenda putatis, quid crucem, quid sanguinem, quid monumentum eruere, quid visitare, quid pro his eruendis animarum pretia impendere detrectatis? Indebita hactenus bella gessistis, in mutuas cædes, vesana aliquotiens tela solius cupiditatis ac superbiæ causa, torsistis; ex quo perpetuos interitus, et certa damnationis exitia meruistis. Nunc vobis bella proponimus quæ in se habent gloriosum martyrii munus, quibus restat præsentis et æternæ laudis titulus.

Ponamus modo in Iherusalem Christum neque mortuum, nec sepultum, nec ibidem aliquando vixisse. Certe, si hæc deessent omnia, solum illud, ad subveniendum terræ et civitati vos excitare debuerat, quia *Syon exierit lex et verbum Domini de Iherusalem* (Is. 2, 3). Si enim ex Iherosolimitano, quidquid Christianæ prædicationis est fonte manavit, rivuli, quaquaversum toto terrarum orbe dispersi, catholicæ multitudinis corda retorqueant, ut sollerter attendant quid fonti tam irriguo debeant. Si *ad locum unde exeunt, flumina revertuntur, ut iterum fluant* (Ec. 1, 7), juxta dictum Salomonis, gloriosum vobis videri debet, si ei loco repurgium possitis impendere, unde baptismatis purgamentum, et fidei documentum vos constitit accepisse. Et est vobis præterea summa deliberatione pensandum, si ipsam matrem ecclesiarum ecclesiam, vobis elaborantibus, ad Christianitatis cultum refluere, eo per vos agente, contigerit, ne forte contra propinqua Antichristi tempora ad fidem partes Orientis aliquas restitui velit. Perspicuum namque est Antichristum non contra Judæos, non contra gentiles belle facturum, sed, juxta etymologiam sui nominis, Christianos pervaserum. Et, si Antichristus ibidem Christianum neminem sicuti hodie vix aliquis habetur, inveniatur, non erit qui sibi refragetur, aut quem jure pervadat. Juxta enim Danihelem, et Hieronimum Danihelis interpretem, fixurus est Oliveti monte tentoria; et Iherosolimis, *in Dei templo, [139] tanquam sit Deus* (2 Ts. 2, 4), certum est, apostolo docente, quod sedeat, et juxta eundem prophetam, tres reges (Dn. 7, 24)

Si, después de que nuestro Señor mismo fue asesinado y la ciudad todavía estaba poseída por los judíos, de inmediato la ciudad fue llamada santa por el evangelista, cuando se dice: *muchos cuerpos de los santos que habían dormido se levantaron y llegaron a la ciudad santa y aparecieron ante muchos* (Mt. 27, 53) y por el profeta Isaías es dicho: *Su sepulcro será glorioso* (Is. 11, 10). Puesto que la misma santidad fue otorgada a la ciudad una vez, siendo Dios mismo quien la santificó, no puede ser aniquilada cuando algún mal se avecine, y de la misma forma la gloria del santo Sepulcro está constituida de modo indestructible. Asumiendo sus afanes, queridísimos hermanos, deben esforzarse para que la santidad de la ciudad y la gloria del Sepulcro, que es mancillada con demasiada frecuencia por la presencia de los gentiles, sea purificada, tanto cuanto está en ustedes mismos, sobre todo si aspiran al Autor de aquella santidad y gloria, si quieren y desean vivamente las señales de sus vestigios que están en esta tierra. Dios será su guía y luchará por ustedes. Si alguna vez se otorgó la mayor alabanza a la piedad de los macabeos, porque lucharon por las ceremonias y el templo; a ustedes, oh caballeros cristianos, es concedido legítimamente que defiendan la libertad de la patria mediante el afán de las armas. Si también piensan que con tanto sudor deben buscarse los umbrales de los apóstoles o de cualquier otro santo, ¿por qué rehúsan rescatar la cruz, la sangre y la tumba, ir a verlo?, ¿por qué rehúsan pagar el costo de sus almas haciendo esto? Hasta ahora han hecho guerras indebidas, se han torcido hacia matanzas mutuas y dardos dementes a causa de la avidez o la soberbia, por lo cual han merecido muerte eterna y la destrucción segura de la condena. Ahora, en cambio, les proponemos guerras que en sí mismas tienen la recompensa gloriosa del martirio, a las que siendo actuales les queda el título de la alabanza eterna.

Supongamos por un momento que Cristo no vivió en Jerusalén y que no murió y no fue sepultado ahí mismo, aun si en verdad faltara todo esto, solamente el hecho de que *la ley surgió de Sion y la palabra del Señor de Jerusalén* (Is. 11, 10) debería despertar su interés para ayudar a esta tierra y esta ciudad. Si, en efecto, cualquier cosa propia de la predicación cristiana mana de la fuente de Jerusalén, sus arroyos, diseminados por doquier en el mundo entero, deben retornar a los corazones de la multitud católica, para que atiendan de manera inteligente qué es lo que deben a tan abundante fuente. *Si los ríos regresan al lugar de donde surgieron, para fluir de nuevo* (Ec. 1, 7), según dice Salomón, debe parecerles glorioso si ustedes pudieran ofrecer una nueva purificación al lugar de donde fue establecido que ustedes recibieran la purificación del bautismo y el testimonio de su fe. Además, deben ponderar con la mayor atención si ocurriera que, ya que ustedes se esfuerzan, la misma Iglesia madre de las iglesias vuelve a hacer florecer el culto de la cristiandad, actuando Dios a través de ustedes, a fin de que no quiera, quizás, que algunas regiones de Oriente sean restablecidas en la fe contra los tiempos del Anticristo que se aproximan, pues es absolutamente evidente que el Anticristo no hará la guerra contra los judíos ni contra los gentiles sino que, según la etimología de su propio nombre, devastará a los cristianos. Y si el Anticristo no encontrara ahí mismo a ningún cristiano, tal como apenas se tiene ahí a alguno, no habrá quien se le oponga o a quien venza por derecho. En efecto, según Daniel y Jerónimo, el traductor de Daniel, pondrá sus tiendas en el Monte de los Olivos y es cierto, puesto que el apóstol lo enseña, que se sentará en Jerusalén, *en el Templo de Dios, como si fuera un Dios* (2, Ts. 2, 4) y, según el mismo profeta, asesinará primero a tres reyes (Dn. 7, 24),

Ægypti videlicet, Africæ ac Æthiopiæ, haud dubium quin pro Christiana fide primos interficiat. Quod quidem nullatenus fieri poterit, nisi, ubi nunc paganismus est, Christianitas fiat. Si ergo piorum præliorum exercitio studeatis, ut sicut ab Iherosolimis Dei notitiæ seminarium accepistis, ita illic mutuata redhibitionem gratiæ restituatis, ut per vos nomen catholicum propagetur, quod Antichristi Antichristianorumque perfidiæ refragetur: quis non conijcere potest quod Deus, qui universorum spem exuberantia virtutis exsuperat, per scintillam vestram tantæ paganitatis arundineta consumat, ut Ægyptum, Africam Æthiopiamque, quæ a nostræ credulitatis communiione desciscunt, intra hujus rudimenta legis includat, et *homo peccator, filius perditionis* (2 Ts. 2, 3) aliquos rebelles inveniat? Et ecce Evangelicum clamat *Iherusalem calcandam a gentibus, donec impleantur nationum tempora* (Lc. 21, 24). Bifariam intellegi possunt *tempora nationum*: aut quia Christianis dominatæ sunt ad placitum, et pro suis libidinibus turpitudinum omnium volutabra sectatæ sunt, et in cunctis his nullum obicem habuerunt (tempus enim suum habere dicuntur quibus ad votum cuncta suppetunt, ut est illud:

Tempus meum nondum advenit; tempus autem vestrum semper paratum est (Jn. 7, 6), unde et voluptuosis solet dici: *vos habebitis tempus vestrum*); aut rursus, *tempora nationum* sunt plenitudines gentium, quæ antequam Israel salvus fiat, subintraturæ sunt. Hæc tempora, fratres carissimi, modo forsitan implebuntur, dum per vos, Deo cooperante, paganorum potentiæ repellentur; et fine sæculi jam propinquo, etsi gentes desinent converti ad Dominum, quia, juxta apostolum, oportet fieri a fide discessionem (2 Ts. 2, 3), primum tamen necesse est, juxta prophetas, ante adventum Antichristi, in illis partibus, aut per vos, aut per quos Deo placuerit, renovari Christianitatis imperium, ut omnium malorum caput, qui ibidem thronum regni habiturus est, fidei aliquid, contra quod pugnet reperiat nutrimentum. Cogitate itaque quod vos ad hoc Omnipotens fortasse provideat, quitinus Iherusalem per vos a tanta conculcatione restituat. Rogo perpendite quibus cordibus gaudia illa poterunt concipi, quum sanctam civitatem vestro adminiculo viderimus suscitari, et prophetica nostris temporibus, immo oracula divina, compleri. Moveat memoriam vestram quod voce ipsius Domini ad Ecclesiam dicitur: *Ab Oriente, inquit, adducam semen tuum, et ab Occidente congregabo te* (Is. 43, 5).

a saber, de Egipto, de África y de Etiopía, sin duda por su fe cristiana. Ciertamente esto no podría ocurrir de ninguna manera si la cristiandad no se establece donde ahora hay paganismo. Por lo tanto, si ustedes están entusiastas por llevar a cabo batallas piadosas, de manera que, tal como recibieron de Jerusalén el germen del conocimiento de Dios, restituyan y devuelvan de la misma manera la gracia, para que a través de ustedes se propague el nombre católico, que se opondrá a la perfidia del Anticristo y de los anticristianos. ¿Quién no podría llegar a la conclusión de que Dios, quien supera la esperanza de todos, mediante la exuberancia de su poder y a través de ustedes como chispa, consumirá los campos de tan gran paganismo, para incluir dentro del principio de su ley a Egipto, África y Etiopía, que están separados de la comunión de nuestra fe?, y ¿quién podría dudar que el hombre pecador, hijo de la perdición, encontrará a algunos que se rebelen contra él? Y he aquí que el evangelio grita: *Jerusalén será hollada por los gentiles, hasta que se cumplan los tiempos de los gentiles* (Lc. 21, 24). *Los tiempos de los gentiles* puede entenderse de dos maneras: o bien que han dominado a los cristianos a placer y han frecuentado los revolcaderos de todas sus vilezas por sus propios deseos, y no han tenido ningún obstáculo en todo esto, pues se dice que tienen su propio tiempo aquellos a quienes llegan todas las cosas conforme su voto, esto es:

Mi tiempo no ha llegado aún, en cambio su tiempo es siempre oportuno (Jn. 7, 6), de donde también suele decirse a los que buscan el placer, ustedes tienen su propio tiempo; o bien, de otra manera, *los tiempos de los gentiles* son la totalidad de los gentiles que entrarán clandestinamente antes de que Israel sea salvado. Estos tiempos, queridísimos hermanos, quizás, estén a punto de cumplirse, cuando los poderes de los paganos sean repelidos por medio de ustedes con la obra de Dios, y puesto que ya se aproxima el fin del siglo, aunque los gentiles dejen de convertirse al Señor, porque, según el apóstol, *es necesario que haya una separación de la fe* (2 Ts. 2, 3), no obstante, primero es necesario, según los profetas, que antes de la llegada del Anticristo, en aquellas partes, o bien mediante ustedes o bien mediante aquellos que Dios quiera, sea renovado el imperio de la cristiandad, a fin de que la cabeza de todos los males, que tendrá el trono de su reino ahí mismo, encuentre algún alimento de la fe contra el cual pueda luchar. Consideren, por lo tanto, que quizás el Omnipotente los ha puesto a ustedes para esto, con el fin de que cuanto antes Jerusalén sea restituida de tan gran pisoteo mediante ustedes. Valoren con cuidado, se los pido encarecidamente, que aquellos gozos pueden ser recibidos en sus corazones cuando hayamos contemplado que la ciudad santa se ha levantado de nuevo con su pequeña ayuda y que las profecías de nuestros tiempos, más aún, los oráculos divinos, se hayan cumplido. Muevan su memoria a los que es dicho a la Iglesia mediante la voz del Señor mismo: *Traeré tu semilla desde Oriente, y de Occidente te reuniré* (Is. 43, 5).

Semen nostrum Deus adduxit ab Oriente, quia duplici modo orientalis illa provincia edidit primitiva incrementa nobis Ecclesiæ. Sed ab Occidente eam congregat, dum pe reos qui ultimi fidei documenta cœperunt, Occidentales scilicet (quod per vos, præstante Deo, fieri posse putamus), Iherosolimitana damna restaurat. Si Scripturarum vos non excitant dicta nec nostra vestros animos penetrant monita, excitet saltem vos eorum qui sancta loca adire desiderant magna miseria. Perpendite eos qui peregrinantur, et per mediterranea [140] illuc vadunt, si quidem opulentiores sunt, quantis redhibitionibus, quantis violentiis subjacent, dum pene per singula milliaria pensiones coguntur et tributa dependere; per quas civitatis portas, per ecclesiarum et templorum ingressus redemptiones exsolvere, ad quasque de locis ad loca demigrationes, inflictæ qualibet accusatione, ad redemptionem compellere, dare vero munera detractantes, quomodo gentilium præfecti consueverunt, verberibus truculenter urgere! Quid de his dicturi sumus, qui nihil prorsus habentes nudæ fiducia pauperitatis, dum nil præter corpora videntur habere quod perdant, iter illud arripiunt? Dum ab eis pecunia, quæ non est, suppliciis intolerandis exigitur, dum callos talorum, ne forte quicquam, ibi insuerint, dissecando ac revellendo rimantur? Crudelitas nefandorum ad hoc usque perducitur, ut aurum vel argentum miseros absorbuisse putantes, aut, data in potum scamonia usque ad vomitum vel etiam eruptionem eos vitalium urgent;

vel ferro, quod dici nefas est, discissis ventribus, intestinorum quorumque involucra distendentes, quicquid habet natura secreti, horribili concisione aperiunt. Recolite, precor, eorum millia qui detestabiliter perierunt, et pro sanctis locis agite, unde vobis pietatis rudimenta venerunt. Ante vos, in sua bella mittendos Christum fore signiferum indubitanter credite, et præcursorem individuum.

Dios ha traído nuestra semilla desde Oriente porque de una forma doble aquella provincia del Oriente nos ha otorgado los primeros vástagos de nuestra Iglesia. Pero la congrega desde el Occidente en la medida en que restaura a la dañada Jerusalén mediante los que al final comenzaron a recibir las enseñanzas de la fe, a saber, los occidentales (porque pensamos que esto puede ser hecho mediante ustedes, mientras Dios preside). Si no los impulsa lo dicho en las Escrituras ni nuestras reflexiones penetran en sus ánimos, por lo menos que los impulse la gran miseria de aquellos que desean ir a los lugares santos. Piensen en aquellos que peregrinan y van hacia allá por el Mediterráneo, y si en efecto son más ricos, a cuántas exacciones, a cuántas violencias son sometidos, puesto que casi a cada milla son obligados a desembolsar pagos y tributos, en las puertas de cada ciudad, en las entradas de las iglesias y los templos son obligados a pagar recompensas, en cada peregrinar de un lugar a otro, imponiendo cualquier tipo de acusación, son empujados a pagar recompensas, empero a quienes se rehúsan a dar regalos como los gobernadores de los gentiles han acostumbrado a urgirlos mediante crueles azotes. ¿Qué habré de decir acerca de aquellos que sin tener absolutamente nada, con la confianza de su pobreza total, emprenden este viaje puesto que les parece que no tienen nada que perder además de sus cuerpos? En esas circunstancias se les exige el dinero que no existe mediante suplicios intolerables, también abren los callos de sus talones, cortándolos y despellejándolos, para ver si por casualidad no han cocido algo ahí dentro. La crueldad de los nefandos es llevada hasta las últimas consecuencias, de manera que, pensando que los miserables han ingerido oro o plata les es dada una escamonea para beber hasta que vomiten, o bien incluso los urgen a que extraigan sus órganos vitales,

o bien con la espada, lo que resulta más nefasto para decirse, cortándoles los vientres, estirando las envolturas de todos los intestinos, abren con una terrible incisión cualquier cosa que la naturaleza mantenga oculto. Se los suplico, recuerden a aquellos miles que han perecido de forma detestable, y esfuércense por los lugares santos de donde les han llegado los principios de la piedad. Confíen sin dudar que Cristo estará delante de ustedes, que deben ser enviados a sus guerras, y llevará el signo, y será el precursor de cada uno.

Bibliografía

Fuentes

Alberto de Aquisgrán

Alberto Aquensis Historia Hierosolymitana, en *RHC Occ.*, IV, pp. 265-713.

Baldrico de Bourgueil

Biddlecombe, Steven (ed.). *The Historia Ierosolimitana of Baldric of Bourgueil*, Woodbridge: The Boydell Press, 2014.
Baldrici, episcopi Dolensis, Historia Jerosolimitana, en *RHC Occ.*, IV, pp. 1-112.

Bartolfo de Nangis o anónimo

Gesta Francorum Iherusalem expugnantium, en *RHC Occ.*, III, pp. 487-543.

Bernoldo de san Blas

Heinrich Pertz, Georg (ed.). *Chronicon Bernoldi Constansiensis. Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*. Hanover, 1844, pp. 400-467.

Cafaro de Génova

Cafari de Caschifelone, Genuensis, De liberatione civitatum Orientis, en *RHC Occ.*, V, pp. 41-73.

Ekkehardo de Aura

Ekkehardi abbatis Uraugiensis Hierosolymita, en *RHC Occ.*, V, pp. 1-40.

Epistulae

Hagenmeyer, Heinrich (ed.). *Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes quae supersunt aevo aequales ac genuinae: Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088-1100*. Innsbruck: Wagner'shen, 1901.

Fulco

Gesta Andegavensium peregrinorum, ab auctore anónimo coevo sub nomine Fulconis IV Richini, Andegavensis comitis, narrata, quae supersunt, en *RHC Occ.*, V, pp. 345-347.

Fulquero de Chartres

Hagenmeyer, Heinrich (ed.). *Fulcheri Carnotensis historia Hierosolymitana (1095-1127)*. Heidelberg: Carl Winters, 1913.
Historia Iherosolymitana. Gesta Francorum Iherusalem expugnantium, ab anno Domini MXXCV usque ad annum MCXXVII, auctore Domno Fulcherio Carnotensi, en *RHC Occ.*, III, pp. 311-485.

Gesta Francorum

Bréhier, Louis (ed.). *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum. Histoire anonyme de la première croisade*. París: Champion, 1964.

Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum, seu Tudebodis abbreviatus, en *RHC Occ.*, III, pp. 119-163.

Hagenmeyer, Heinrich (ed.). *Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, Heidelberg: Carl Winters, 1890.

Hill, Rosalind (ed.). *Gesta Francorum. The Deeds of the Franks and other Pilgrims to Jerusalem*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Guiberto de Nogent

Historia quæ dicitur Gesta Dei per Francos, edita a venerabili Domno Guiberto, abbate monasterii Sactæ Mariæ Novigenti, en *RHC Occ.*, III, pp. 113-263.

Guillermo de Melmesbury

Hardy, Thomas Duffus (ed.). *Willelmi Malmesbiriensis Monachi Gesta Rerum Anglorum atque Historia Novella*. Londres: Bangor House, 1840.

Guillermo de Tiro

Historia rerum in partibus transmarinis gestarum, en *RHC Occ.*, I y II.

Gilo de París

Historia Gilonis, cardenales episcopi, de Via Hierosolymitana, en *RHC Occ.*, V, pp. 725-800.

Isidoro

Oroz, José y Marcos, Manuel A. (eds.). *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

Mansi²⁰⁸

Giovanni Domenico Mansi: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 20. París, 1902.

Notitiae duae

Notitæ duæ Lemovicenses de prædicatione crucis in Aquitania, en *RHC Occ.*, V, pp. 350-353.

Raimundo de Aguilers

Raimundi de Aguilers, canonici Podiensis, Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem, en *RHC Occ.*, III, pp. 231-309.

Radulfo de Caén

Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana, auctore Radulfo Cadomensi, ejus familiari, en *RHC Occ.*, III, pp. 587-716.

²⁰⁸ La obra de Mansi (1692-1769), arzobispo de Lucca, es una continuación del trabajo iniciado por Labbeus y Cossartius, y luego por Nicola Coleti; fue publicada en el siglo XVIII en Venecia y Florencia, y reimpresa en 1902, en París. El tomo 20 de esta colección reúne los concilios de 1070 a 1109. Si bien se trata de una obra “moderna”, he decidido situar en esta sección bibliográfica a Mansi por dos razones: la primera, por tratarse de una obra en latín; la segunda y de mayor peso, porque la he utilizado como una fuente más, es decir, me ha servido para constatar referencias sobre los concilios; la propia constitución de la obra entraña el conocimiento de otras fuentes, documentos inaccesibles para mí, cuyo eco reelaborado es el que se presenta.

Fulquero de Chartres y Roberto el monje. Dos versiones del sermón de Urbano II en Clermont: un comentario de texto

Roberto el monje

Kempf, Damien y Marcus Bull (eds.). *The Historia Iherosolimitana of Robert the Monk*. Woodbridge: The Boydell Press, 2013. *Roberti Monachi historia Iherosolimitana*, en *RHC Occ.*, III, pp. 717-882.

Ruinart²⁰⁹

Theodoricus Ruinartus: *Beati Urbani II papæ vita*. Ed. Migne. *Patrologia Latina. Cursus completus*, 151, pp. 9-266.

Urbano

B. Urbani II pontificis Romani, epistolæ, diplomata, sermones. Ed. Migne. *Patrologia Latina. Cursus completus*, 151.

Epistula Urbani II papæ ad omnes fideles in Flandria commorantes, en *Epp.*, pp. 136-137.

Epistula Urbani II papæ ad Bononienses, en *Epp.*, pp. 137-138.

Tudebodo de Sibrad

Petri Tudebodi seu Tudebovis, sacerdotis Sircacensis, Historia de Hiesosolymitano itinere, en *RHC Occ.*, III, pp. 1-117.

Literatura especializada

Alphandéry, Paul y Alphonse Dupront. *La Chrétienté et l'idée de croisades. Les premières croisades*. Paris: Éditions Albin Michel, 1954.

Álvarez, Vicente Ángel. "Sentido y alcance de la reforma eclesiástica". Ed. García-Guijarro. *La Primera Cruzada novecientos años después: el concilio de Clermont y los orígenes del movimiento cruzado*. Barcelona: Castelló d'Impressió, 1997, 32-51.

Barthélemy, Dominique. *El año mil y la paz de Dios. La iglesia y la sociedad feudal*. Granada: Universidad de Granada/Universitat de València, 1999.

Biddlecombe, Steven. "Baldric of Bourgueil and the *Familia Christi*". Eds. Bull, M. y D. Kempf. *Writing the Early Crusades: Text, Transmission and Memory*. Woodbridge: The Boydell Press, 2014, 9-23.

Brundage, James A. "Adhemar of Puy: The Bishop and His Critics". *Speculum* 34.2 (1959): 201-212.

Bull, Marcus. "The Capetian Monarchy and the Early Crusade Movement: Hugh of Vermandois and Louis VII". *Nottingham Medieval Studies* 40 (1996): 25-46.

_____. "Robert the Monk and his Source(s)". Eds. M. Bull y D. Kempf. *Writing the Early Crusades: Text, Transmission and Memory*. Woodbridge: The Boydell Press, 2014, 127-139.

Cole, Penny J. *The preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*. Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America, 1991.

Cowdrey, H. E. J. "Pope Urban II's Preaching of the First Crusade". *History* 55 (1970): 721-742.

_____. "The Peace and the Truce of God in the Eleventh Century". *Past and Present* 46 (1979): 42-67.

Crozet, René. "Le voyage d'Urbain II et ses négociations avec le clergé de France". *Revue Historique* 179 (1937): 271-310.

Curtius, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad Media latina*. México: FCE, 2004.

²⁰⁹ Thierry Ruinart (1657-1709), monje benedictino de san Mauro, dejó en manuscrito su *Beati Urbani II papæ vita*, que fue publicada en París hasta 1724 por Babuty, Josse y Briasson en el tercer tomo de sus *Ouvrages posthumes de D. Jean Mabillon et de D. Thierry Ruinart*. Después, en 1881, bajo el cuidado de los hermanos Garnier y los sucesores de Migne, de nuevo en París, fue incluida en el tomo CLI de *Bibliothecæ cleri universæ sive cursuum completorum in singulos ecclesiasticæ ramos editore*, a modo de tomo único, consagrado a Urbano II, de donde yo la he tomado y es la que aquí se consigna. He situado esta obra aquí, por las mismas razones que lo hice para Mansi.

- Domínguez, César. “El relato de viajes como intertexto: el caso particular de las crónicas de cruzada”. Ed. R. Beltrán. *Maravillas, peregrinaciones y utopías: Literatura de viajes en el mundo románico*. Valencia: Universitat de València, 2002, 187-210.
- Edbury, Peter W. y John Gordon Rowe. *William of Tyre. Historian of the Latin East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Edgington, Susan. “The First Crusade: Reviewing the evidence”. Ed. J. Phillips. *The First Crusade: Origins and impact*. Manchester/Nueva York: Manchester University Press, 1997, 55-77.
- Erdmann, Carl. *The Origin of the idea of crusade*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1977.
- Estepa, Carlos. “Enrique IV y los obispos sajones en la época de la Primera Cruzada” Ed. García-Guijarro. *La Primera Cruzada novecientos años después: el concilio de Clermont y los orígenes del movimiento cruzado*. Barcelona: Castelló d’Impressió, 1997, 81-89.
- Fink, Harold S. (intr.). *Fulcher of Chrtres. A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1969.
- Flori, Jean. *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*. Madrid: Trotta/Universidad de Granada, 2003.
- _____. *Pedro el Ermitaño y el origen de las cruzadas*. Barcelona/Buenos Aires: Edhasa, 2006.
- _____. *Bohemundo de Antioquía*. Barcelona/Buenos Aires: Edhasa, 2009.
- France, John. “The Anonymous *Gesta Francorum* and the *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem* of Raymond of Aguilers and the *Historia de Hierosolymitano itinere* of Peter Tudebode: An Analysis of the Textual Relationship between Primary Sources for the First Crusade”. *The Crusade and Their Sources. Essays Presented to Bernard Hamilton*. Hampshire/Vermont: Ashgate, 1998, 39-69.
- Le Goff, Jacques. *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona/Buenos Aires: Paidós, 1999.
- Gergen, Thomas. “The Peace of God and its legal practice in the Eleventh Century”. *Cuadernos de Historia del Derecho* 9 (2002): 11-27.
- Guenée, Bernard. *Storia e cultura storica nell’ occidente medievale*. Bologna: Il Mulino, 1991.
- Harari, Yuval Noah. “Eyewitnessing in Accounts of the First Crusade: The *Gesta Francorum* and Other Contemporary Narratives”. *Crusades* 3 (2004): 77-99.
- Heers, Jaques. *La primera cruzada*. Barcelona/Buenos Aires/México D.F./Santiago de Chile: Andrés Bello, 1997.
- Hiestand, Rudolf. “Il cronista medievale e il suo pubblico: alcuini osservazioni in margine alla storiografia delle crociate”. *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia del Università di Napoli* 25 (1984): 207-227.
- Joranson, Einar. “The problem of the Spurious Letter of Emperor Alexius to the Count of Flanders”. *The American Historical Review* 55, 4 (1950): 811-832.
- Kempf, Damien. “Towards a Textual Archaeology of the First Crusade”. Eds. M. Bull y D. Kempf. *Writing the Early Crusades: Text, Transmission and Memory*. Woodbridge: The Boydell Press, 2014, 116-126.
- Kienzle, M. Beverly. “Sermons before 1200”. Ed. F.A.C. Mantello. *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide*. Washington: The Catholic University of America Press, 1996, 659-666.

Fulquero de Chartres y Roberto el monje. Dos versiones del sermón de Urbano II
en Clermont: un comentario de texto

- Knoch, Peter. "Kreuzzug und Siedlung: Studien zum Aufruf der Magdeburger Kirche von 1108". *Jahrbuch für die Geschichte Mittelund Ostdeutschlands* 23 (1974): 1-33.
- Krey, August. "A Neglected Passage in the Gesta and Its Bearing on the Literature of the First Crusade" Ed. L. J. Paetow. *The Crusades and other Historical Essays presented to Dana C. Munro by his former Students*. Nueva York: Crofts and Co., 1928, 57-78.
- Lapina, Elizabeth. "'Nec signis nec testibus creditur...': The Problem of Eyewitnesses in the Chronicles of the First Crusade". *Viator* 38 (2007): 117-139.
- Manitius, Max. *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. Munich: Beck, 1931.
- Mayer, Hans Eberhard. *Historia de las cruzadas*. Madrid: Istmo, 2001.
- Moore, R. I. "Guibert of Nogent and His World". Eds. H. Mary-Harting y R. I. Moore. *Studies in Medieval History Presented to R. H. C. Davis*. Londres: Ronceverte, 1985, 107-118.
- Morris, Colin. "The Gesta Francorum as narrative History". *Reading Medieval Studies* 16 (1990): 55-71.
- Munro, Dana Carleton. "Did Emperor Alexius I ask for Aid to the Council of Placenza, 1095". *The American Historical Review* 27, 4 (1922): 731-733.
- _____. "The Speech of Pope Urban II at Clermont, 1095". *The American Historical Review* 11, 2 (1906): 321-242.
- _____. "A Crusader". *Speculum* 7, 3 (1932): 321-335.
- Murphy, James. *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*. México: FCE, 1986.
- Naus, James. "The *Historia Iherosolimitana* of Robert the Monk and the Coronation of Louis VI". Eds. M. Bull y D. Kempf. *Writing the Early Crusades: Text, Transmission and Memory*. Woodbridge: The Boydell Press, 2014, 105-115.
- Paul, Nicholas L. "A Warlord's Wisdom: Literacy and Propaganda at the Time of the First Crusade". *Speculum* 85, 3 (2010): 534-566.
- Peters, Edward. *The First Crusade. The Chronicle of Fulcher of Chartres and Other Source Materials*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1998.
- Purkins, William J. "Rewriting the History Books: The First Crusade and the Past". Eds. M. Bull y D. Kempf. *Writing the Early Crusades: Text, Transmission and Memory*. Woodbridge: The Boydell Press, 2014, 140-154.
- Richard, Jean. *Les récits de voyages et pèlerinages*. Tournhout: Brepols, 1981.
- Riley-Smith, Jonathan. *The First Crusade and the idea of crusading*. Londres: Continuum, 2009.
- _____. *The First Crusaders, 1095-1131*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Rubenstein, Jay. *Guibert of Nogent: Portrait of a Medieval Mind*. Nueva York: Routledge, 2002.
- Runciman, Steven. *Historia de las cruzadas*. Madrid: Alianza, 2008.
- Russell, Frederick H. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Russo, Luigi. "Ricerche sull' «Historia Iherosolimitana» di Roberto di Reims". *Studi medievali*, 43 (2002): 651-691.
- Somerville, Robert. "The Council of Clermont (1095), and Latin Christian Society". *Archivum Historiae Pontificiae* 12 (1975): 55-90.
- _____. "Clermont 1095: Crusade and Canons" Ed. García-Guijarro. *La Primera Cruzada novecientos años después: el concilio de Clermont y los orígenes del movimiento cruzado*. Barcelona: Castelló d'Impressió, 1997, 63-77.

Bibliografía

- Starck, Georg. "The Sermon of Urban II in Clermont and the Tradition of Papal Oratory". *Medieval Sermon Studies* 56 (2012): 30-45.
- Sweetenham, Carol (intr. y trad.). *Robert the Monk's History of the First Crusade*. Historia Iherosolimitana. Surrey/Vermont: Asghate, 2011.
- Tyerman, Christopher. *The Debate on the Crusades*. Manchester/Nueva York: Manchester University Press, 2011.
- Ward, John. "Some Principles of Rhetorical Historiography in the Twelfth Century". Ed. E. Biersach. *Classical Rhetoric and Medieval Historiography*. Kalamazoo, 1985, 103-165.

Obras de consulta

- Barrio, Maximiliano et al. *Diccionario de los papas y concilios*. Barcelona: Ariel, 2005.
- Du Cange. *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*. 10 vols. París: Hermanos Didot.
- Farmer, David. *The Oxford Dictionary of Saints*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Lewis, Charlton y Charles Short. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Niermeyer, Jan. *Mediæ Latinitatis lexicon minus*. Leiden: Brill, 1976.

Letras en expansión

• 3 •

*Fulquero de Chartres y Roberto el monje. Dos versiones del sermón de Urbano II
en Clermont: un comentario de texto*

— editado por el Programa de Maestría y Doctorado en Letras
de la Universidad Nacional Autónoma de México —

su producción estuvo a cargo de Desarrollo Gráfico Editorial S. A. de C. V.
con domicilio en Municipio Libre 175, Colonia Portales, C. P. 03300,
Ciudad de México

Junio de 2018

Archivo en formato PDF (1.06 MB)

Se grabó 1 CD

Se utilizaron en la composición tipos:

Futura Light / Futura Md BT / Goudy

El cuidado de la edición y la coordinación editorial estuvo a cargo del
Programa de Maestría y Doctorado en Letras

Diseño de portada e interiores

C. G. Citlali Bazán Lechuga